THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Quartalschrift.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1875.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

Period
1935
v. 57
1875

I.

Abhandlungen.

1.

Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche.

I. Gegen Cleriker.

Von Professor Dr. **Kober.**

Die körperliche Züchtigung, welche von den weltlichen Gerichten bis auf die neuere Zeit in Anwendung gebracht und die Art und Weise, wie sie vollstreckt wurde, hat für die Jeztlebenden, welche in den modernen Anschauungen erzogen sind, etwas Peinliches, Widerliches, Abstoßendes und diese wohlbegründete Antipathie führte schließlich zu ihrer gesetzlichen Abschaffung. Daß aber auch die Kirche und zwar gerade gegen die Glieder der zwei vor der übrigen Gemeinde in so hohem Grade bevorzugten Stände — gegen Cleriker und Mönche von Stock und Ruthe Gebrauch gemacht haben solle, scheint uns unmöglich und undenkbar zu sein. Gleichwohl müssen wir uns mit diesem Gedanken befreunden: die Geschichte lehrt, daß die körperliche Züchtigung

Digitized by Google

gegenüber von Clerikern und Mönchen ein gesetzliches und vielgebrauchtes Strafmittel bildete. Die nachstehenden Ausführungen haben sich zur Aufgabe gemacht, Entstehung und allmählige Entwicklung dieses interessanten, aber bisher noch wenig untersuchten Theiles der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit aufzuzeigen und im Hinblicke auf neuere Vorgänge den Standpunkt darzulegen, welchen Recht und Brauch der Kirche heutzutage in der fraglichen Angelegenheit einnimmt. —

Die erste Nachricht von dem rechtlichen Bestand und factischen Gebrauch der Geißelung findet sich unseres Wissens in einem Briefe Augustins. Die Donatisten in Afrika hatten katholische Priester körperlich verstümmelt und dann ermordet. Des Verbrechens geständig wurden die Thäter vom weltlichen Gerichte zum Tode verurtheilt. In einem herrlichen Schreiben, welches für alle Zeiten zu den glänzendsten Denkmälern christlicher Liebe und Erbarmung zählen wird, wendet sich der Bischof an den Tribunen Marcellinus mit der Bitte, das von ihm gefällte Urtheil nicht zu vollstrecken, sondern in Gefängnißstrafe umzuwandeln und den Verbrechern Zeit zur Buße und Besserung zu gewähren. Unter den mannigfachen Gründen, mit welchen Augustinus sein Gesuch unterstützt, wird auch der Gedanke hervorgehoben: „Du hast mit väterlicher Milde die Untersuchung geführt, laß' auch Milde walten bei Vollstreckung der Strafe. Nicht mit der Folter hast Du das Geständniß erpreßt, sondern nur körperliche Züchtigung, also ein Mittel angewendet, dessen sich die Lehrer gegen ihre Schüler, die Eltern gegen die Kinder und oft auch die Bischöfe in ihren Gerichten zu bedienen pflegen“ [1]). Hieraus er-

1) Augustin. Epist. CXXXIII ad Marcellin. tribunum:

giebt sich, daß die „virgarum verbera" im Anfange des fünften Jahrhunderts (der Brief ist im J. 412 geschrieben) wie bei den staatlichen so auch bei den kirchlichen Gerichten in Uebung waren: ob aber bei den leztern bloß gegen Laien oder auch gegen Cleriker, sagt Augustin nicht und muß unentschieden bleiben. Vielleicht sind Beide gleichmäßig gemeint. Wie wenig insbesondere die Cleriker schon damals gegenüber dem in Rede stehenden Zucht- und Strafmittel eine exemte Stellung eingenommen haben, dürfte aus dem Umstande erhellen, daß wenige Decennien nach dem Tode Augustins die körperliche Züchtigung als gesetzliche, allgemein übliche und vielgebrauchte Strafe der Cleriker erwähnt wird. Im J. 465 setzt sie das Concil von Vannes (Venetia in der Bretagne) auf die notorischen Fälle der Trunkenheit [1]), das von Agde (506) wiederholt den Canon wörtlich [2]) und beide Synoden sprechen vom „corporale supplicium" wie von etwas Gewöhnlichem und Längstbestehendem. Eine Bestätigung der Annahme, daß die Körperstrafe damals beim Clerus allgemein üblich gewesen und von ihr ausgiebiger Gebrauch gemacht worden sei, bietet Erzbischof Cäsarius von Arles, welcher zu Agde, wie die

»Noli perdere paternam diligentiam, quam in ipsa inquisitione servasti, quando tantorum scelerum confessionem non extendente equuleo, non fulcantibus ungulis, non urentibus flammis, sed *virgarum verberibus* eruisti. Qui modus coercitionis a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus *et sæpe etiam in judiciis solet àb episcopis adhiberi.* Noli ergo atrocius vindicare, quod lenius invenisti.«

1) Conc. Venetic. c. 13: »Itaque eum, quem ebrium fuisse constiterit, ut ordo patitur, aut triginta dierum spatio a communione statuimus submovendum aut *corporali subdendum esse supplicio.*« Hard. II. p. 798.

2) Conc. Agath. c. 41. Hard. l. c. p. 1002.

Digitized by Google

Unterschriften des Concils zeigen, den Vorsitz geführt hatte. Sein Schüler und Biograph erzählt, derselbe habe sorgfältig darüber gewacht, „daß keiner seiner Untergebenen, der wegen eines Vergehens zur Geißelung verurtheilt worden, mehr als 39 Hiebe empfange; bei schwereren Verfehlungen, die eine größere Anzahl erheischten, habe er gestattet, daß nach einigen Tagen die Procedur wiederholt werde“ [1]). Dem gleichen Jahrhundert gehören die Synoden von Epaon, Arles, Macon und Narbonne an, welche diejenigen Cleriker, die an Gastmählern häretischer Standesgenossen sich betheiligen [2]) oder die vom Bischofe ihnen zugewiesenen Kirchengüter verschlechtern [3]) oder einen andern Cleriker beim weltlichen Gerichte belangen [4]) oder gegen die Vorgesetzten widerspenstig sich zeigen und ihre Obliegenheiten nicht pünktlich erfüllen [5]), mit Schlägen bedrohen. Auf der Grenz-

---

1) ».. ut nemo ex illis, qui ipsi parebant, si pro sua culpa *flagellandus esset*, amplius triginta novem *ictibus feriretur,* ita tamen, ut si quis in gravi culpa esset deprehensus, permitteret, ut post dies paucos *vapularet* iterum«. Bei Surius ad diem 27 August. T. IV. p. 927 edit. Colon. Agrippin. 1583.

2) Conc. Epaon. ann. 517. c. 15: »Si superioris loci clericus hæretici cujuscumque clerici convivio interfuerit, anni spatio pacem ecclesiae non habebit. Quod juniores clerici si praesumpserint, *vapulabunt.*« Hard. II. p. 1049.

3) Conc. Arelat. ann. 554. c. 6: »Ut clericis non liceat facultates, quas ab episcopo in usu accipiunt, deteriorare. Quod si fecerint, si junior fuerit, *disciplina corrigatur.*« Hard. III. p. 328.

4) Conc. Matiscon. ann. 581. c. 8: »Ut nullus clericus ad judicem saecularem quemcunque alium fratrem de clericis accusare praesumat.. Quod si quicumque clericus hoc implere distulerit, si junior fuerit, uno minus de quadraginta *ictus accipiat* etc. Hard. l. c. p. 452.

5) Conc. Narbon. ann. 589. c. 13: ».. Qui contempserit facere et adimplere, subdiaconos verbis corripiendos, et si non

Digitized by Google

scheide zwischen dem sechsten und siebten Jahrhundert steht Gregor der Große, welcher in seinem unermüdlichen Eifer, die tiefgesunkene Disciplin wiederherzustellen, gleichfalls kein Bedenken trug, zur „corporalis vindicta“ seine Zuflucht zu nehmen: er verhängte dieselbe über einen Cleriker, der mit (heidnischer) Zauberei sich abgegeben hatte und nach Ablegung des geistlichen Kleides nach Afrika geflohen war [1]) — und den Subdiacon Hilarus ließ er wegen einer gegen einen Diacon begangenen Calumnie öffentlich peitschen und in's Exil schicken [2]). Wie häufig und allgemein in den damaligen Zeiten dem Clerus gegenüber von der körperlichen Züchtigung Gebrauch gemacht wurde, beweist der Umstand, daß die Synode von Braga im J. 675 die Rechtmäßigkeit dieser Strafe als selbstverständlich voraussetzt und nur gegen ihren Mißbrauch sich ausspricht [3]), ein Punkt, auf welchen wir unten zurückkommen werden. Dieselbe Anschauung und die gleiche Praxis findet sich im Frankenreiche. Die große Nationalsynode, von König Carlmann und dem hl. Bonifaz berufen, verfügte, daß Priester,

---

emendaverint, stipendio privandos; *reliquos flagris coërcendos.*« Hard. l. c. p. 493 sq.

1) Gregor. Epst. L. IV. ep. 27 ad Januar. episcop.: »Paulum vero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui despecto habitu suo ad laicam reversus vitam in Africam fugerat, si ita est, *corporali prius proveniente vindicta,* praevidimus in poenitentiam dari.«

2) Epist. L. XI. ep. 71 ad Anthem. subdiacon: »Quia tantae nequitiae malum sine digna non debet ultione transire, fratrem nostrum Paschasium volumus admoneri, ut eumdem Hilarum prius subdiaconatus quo indignus fungitur privet officio atque *verberibus publice castigatum* faciat in exsilium deportari, ut unius poena multorum possit esse correctio.«

3) Conc. Bracar. c. 7. Hard. III. p. 1034 sq.

die sich einer Fleischessünde schuldig gemacht, nachdem sie gegeißelt und gestäupt worden, mit zweijährigem Gefängnisse belegt, andere Cleriker oder Mönche dreimal gegeißelt und auf ein Jahr eingesperrt werden sollen [1]). Eine im J. 753 oder 756 — angeblich zu Metz — gehaltene Synode bestraft das Verbrechen des Incestes an höhern Clerikern mit Absetzung, an niedern mit Schlägen oder Gefängniß [2]). Besonders häufig wird die körperliche Züchtigung in der Regel Chrodegangs erwähnt theils als lezte und schwerste Ahndung bei Verstößen gegen einzelne ihrer Vorschriften [3]), theils als unterste Stufe der Strafscala bei eigentlichen Verbrechen wie Todtschlag, Unzucht, Ehebruch, Diebstahl ꝛc. [4]). Im Anschlusse an diese Regel hat die Reichstagssynode zu Aachen im J. 817 den Vorstehern der Canonicate folgenden Stufengang der Bestrafung vorgeschrieben: Wiederholte Ermahnung und falls sie erfolglos bleibt, öffentliche Zurechtweisung; wer sich hieran nicht kehrt, soll nur noch Brod und Wasser bekommen, bei fortgesetzter Hartnäckigkeit vom gemeinsamen Tisch sowie

1) Conc. Germanic. ann. 742. c. 6: »Et si ordinatus presbyter sit, duos annos in carcere permaneat et antea *flagellatus et scorticatus* videatur. Si autem clericus vel monachus in hoc peccatum inciderit, *post tertiam verberationem* in carcerem missus vertente anno ibi poenitentiam agat.« Hard. l. c. p. 1921.

2) Conc. Metens. c. 2: »De ecclesiasticis vero, qui supradicta facinora commiserint, si bona persona fuerit, perdat honorem suum; minores vero vapulentur aut in carcerem recludantur«. Hard. l. c. p. 1992. Cfr. Capitular. Compend. v. J. 757. c. 20. Bei Baluzius, Capit. Regum. Francor. T. I. p. 184. Walter, Corp. Jur. German. T. II. p. 51.

3) Regula Chrodogangi, c. 4. 8. 17. 25. 34. Bei Walter, Fontes jur. eccles. p. 24. 26. 30. 36. 45.

4) C. 15. Walter, l. c. p. 29.

vom Chore entfernt und an den für derlei Fälle ausgeschiedenen Strafplatz in der Kirche gestellt werden; vermag auch dieß die Widersetzlichkeit nicht zu brechen, so darf dem Straffälligen, wenn sein Alter es gestattet, eine entsprechende Anzahl von Schlägen zuerkannt werden — „congrua ei verberum adhibeatur castigatio“; ist aber wegen des Alters oder wegen der qualitas personae, d. h. wegen eines höhern Ordo die körperliche Züchtigung unzuläßig, so hat öffentliche Rüge und immerwährendes Fasten an ihre Stelle zu treten [1]). Kaiser Lothar I. (840—55) verordnete, daß der Bischof abgesetzten Priestern und Diaconen zur Ableistung der Buße einen Aufenthaltsort anweise, welchen dieselben ohne seine Erlaubniß nicht verlassen dürfen; thun sie es gleichwohl, so solle er sie das erstemal körperlich züchtigen lassen — „primum verberibus coërceantur“ — und wenn keine Sinnesänderung eintrete, in sichern Gewahrsam bringen [2]). Sollen wir noch aus dem folgenden Jahrhundert einen Beleg für die bestehende Praxis anführen, so erinnern wir an den Bischof Atto von Vercelli, der in seinen den Concilien und Decretalbriefen entnommenen Canones die Cleriker für jeden constatirten Fall der Trunkenheit zu peitschen vorschreibt; werde das Laster habituell, so sei der Betreffende zu excommuniciren und wenn er sich als unverbesserlich erweise, seines Amtes zu entsetzen [3]). —

Wenn hienach zweifellos feststeht, daß im ersten Jahr-

---

1) Conc. Aquisgran. L. I. c. 134. Hard. IV. p. 1140 sq.

2) Capitula addita ad leg. Longobardor. c. 3. Baluzius, l. c. II. p. 328.

3) Attonis episcop. Capitular. c. 69. Bei D'Achery, Spicileg. I. p. 409.

tausend die körperliche Züchtigung allgemein als gesetzliche Strafe der Cleriker galt, so legt sich die Frage nahe, welches ihr Ursprung sei oder was die Kirche veranlaßt habe, sie einzuführen.

Daß die körperliche Züchtigung seit den ältesten Zeiten des römischen Staatswesens eine völlig legale und in zahlreichen Fällen zur Anwendung gekommene Strafform gewesen sei, darüber lassen die classischen Autoren nicht den geringsten Zweifel bestehen [1]). Zur Zeit, als das Christenthum ins große Römerreich eintrat, stand sie in allgemeiner Uebung — über den Herrn selbst sowie über die Apostel wurde die Geißelung von den kaiserlichen Behörden verhängt [2]). Die Gesetzbücher der spätern Kaiser — der Codex Theodosius' II. [3]) (verfaßt 435—438) und die Pandecten Justinians [4]) (publicirt im J. 533) erwähnen der Strafe an so vielen Stellen und in einer Weise, daß ihre unveränderte Beibehaltung und überaus

1) Livius, L. I. c. 26; II. 5; XXII. 57. Aul. Gellius, Noct. attic. L. X. c. 3; XI. 18. Sueton. Octav. c. 45. Lampridius, Alexander Sever. c. 51. Dionysius, Antiquitt. Rom. L. VIII. c. 89; IX. c. 40. Festus, De verbor. signif. ed. Müller, s. v. Ignis, p. 106; s. v. Probrum virginis Vestalis, p. 241.

2) Matth. XXVII. 26. Joh. XIX. 1. Actor. XVI. 22.

3) L. unic. de his, qui potent. nomin. 2. 14. L. 8. de desert. 7. 18. L. 14. de cohortal. 8. 4. L. 15. de accusat. 9. 1. L. 1. de emendat. servor. 9. 12. L. 3. 7. de exaction. 11. 7. L. 80. 85. 117 de decur. 12. 1. L. 1. de medic. 13. 3. L. 5. de episcop. 16. 2. L. 21. 40. 53. 54. de haeret. 16. 5.

4) L. 3. § 1 Dig. de offic. praefect. vigil. 1. 15. L. 4. § 1. L. 9 de incend. 47. 9. L. 9. § 3. L. 45 de injur. 47. 10. L. 7 de extraordin. crimin. 47. 11. L. 2 de termin. mot. 47. 21. L. 6. § 2. L. 7. L. 8. § 3. L. 10. L. 28. § 2—5 de poenis. 48. 19.

häufiger Gebrauch außer alle Frage gestellt ist. „Die Instrumente der körperlichen Züchtigung waren sehr verschieden: der Stock, fustis, davon fustigatio, fustuarium; die Ruthen, blos von den Lictoren gehandhabt, gewöhnlich aus Ulmen- oder Birkenholz; die Geißel oder Knute, flagrum s. flagellum, aus Leder geflochten und auf allerlei Weise empfindlicher gemacht, z. B. mit Stacheln, scorpio genannt, oder unten mit Knöcheln versehen (lora taxillata, flagra pecuinis ossibus catenata). Unter den mittleren Kaisern kamen die plumbatae auf, d. h. Knuten mit eingeflochtenen Bleikugeln. Identisch mit flagella findet man lora, eigentlich die Riemen und zwar meistens zu häuslicher Züchtigung der Sklaven. Auch die habenae oder Zügelriemen wurden zu diesem Zwecke angewendet. Dagegen die funes brauchte man nur im Seedienst bei Matrosen und Ruderern. Diese drei Hauptarten der Züchtigung — fuste, virga, flagro — finden sich neben einander genannt Cod. Theod. VIII. 5. 2." [1]).

Die Christen fanden die Einrichtungen des römischen Rechts in lebendiger Uebung und sahen sich mitten in dieselben hineingestellt: was war natürlicher als sich an sie anzuschließen und von ihnen, soweit der Geist der neuen Religion es gestattete, Gebrauch zu machen? Wie dieß nach den verschiedensten Richtungen hin geschah, so war es auch mit der Strafe der Züchtigung der Fall. Das altrömische flagrum, mit welchem die Sclaven gepeitscht wurden [2]), finden wir schon sehr frühe auch in christlichen Familien und das Concil von Elvira im J. 306 sah sich

1) Pauly, Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Art. *Verbera*.

2) L. 10. Dig. de poenis. 48. 19.

genöthigt, gegen die allzu schroffe Handhabung desselben strafend einzuschreiten [1]). —

Der **Kirche** und ihren öffentlichen Gerichten lag ein solcher Anschluß an die Einrichtungen des Staates, in welchem sie lebte, noch viel näher. Wenn sich dieselbe nach einer sehr richtigen Bemerkung **Augustins** zu den Sitten, Gebräuchen und Rechtsinstitutionen der bürgerlichen Gesellschaft nicht in absolute Opposition setzte, wenn sie sich vielmehr „an alle Völker wandte, aus allen Sprachen ihre Genossen sammelte, sich mit den Gesetzen und Einrichtungen derselben vertrug, nichts daran änderte, nichts aufhob, sondern Alles selbst befolgte, was sie unter den verschiedenen Nationen Verschiedenes vorfand“ [2]), so spricht alle Wahrscheinlichkeit für die Annahme, sie habe aus dem römischen Rechte auch diejenigen Strafen herübergenommen, welche ihren Anschauungen nicht widersprachen und für ihre Verhältnisse paßten. Derselbe Augustinus, welcher die Accommodation an die bestehenden Staatseinrichtungen als leitendes Princip der damaligen Kirche hervorhebt, ist auch der Erste, welcher, wie wir gesehen, bezeugt, daß die Bischöfe in ihren Gerichten von der körperlichen Züchtigung häufigen Gebrauch machen. Der Bischof von Hippo hat die Strafen des römischen Rechts sehr wohl gekannt, denn er führt sie sämmtlich und darunter auch die „verbera“ ausdrücklich an [3]): sollte der Umstand, daß er

1) Conc. **Eliberit.** c. 5: »Si qua femina furore zeli accensa *flagris verberaverit* ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti.« **Hard.** I. p. 250.

2) **De civitate Dei**, L. XIX. c. 17.

3) **De civitate Dei**, L. XXI. c. 11: »Octo genera poe-

die letztern als **kirchliches** Strafmittel erwähnt und billigt, nicht im Zusammenhang stehen mit den damals allgemein geltenden Staatsgesetzen und der thatsächlichen Uebung der bürgerlichen Gerichte?

In den unmittelbar nachfolgenden Zeiten tritt die Anlehnung an die römischen Staatseinrichtungen und insbesonders an die Formen des Strafprocesses noch deutlicher und aufs Unzweideutigste hervor. Wir finden in dem auf der Synode zu **Constantinopel** (448) gegen Eutyches und zu **Chalcedon** (451) gegen Dioscur geführten Processe den vom römischen Rechte geforderten libellus accusatorius, die inscriptio und subscriptio desselben. In vollständiger Uebereinstimmung mit dem römischen Criminalverfahren wird das Accusationslibell den Angeklagten zugestellt, die für Aufbringung der Vertheidigungsmittel nöthige Zeitfrist eingeräumt und Notarien beigezogen, die Verhandlungen schriftlich aufzuzeichnen. Das Zeugenverhör, die durch Gerichtsboten vorgenommene und den Angeklagten persönlich insinuirte Citation, die Abweisung eines stellvertretenden Procurators, die Fragestellung durch den Accusator und Richter, die Verurtheilung in contumaciam, welche auch zu Ephesus (431) gegen Nestorius ausgesprochen wurde, die schriftliche Abfassung des Urtheils und dessen öffentliche Verlesung entsprechen genau den Anforderungen des römischen Rechtes [1]). Wir begnügen uns mit diesen wenigen, aber leicht zu vermehrenden Andeutungen, um dar-

---

narum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, *verbera*, talionem, ignominiam, exsilium, mortem, servitutem.«

1) Vgl. den näheren Nachweis dieser Uebereinstimmung bei **Devoti**, Instit. can. L. IV. Tit. I. § 5 und **Molitor**, Ueber kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriker, S. 35 ff.

zuthun, daß bereits in der Mitte des fünften Jahrhunderts die Förmlichkeiten des römischen Criminalprocesses wenigstens der Hauptsache nach in die Kirche und ihre Gerichte übergegangen waren und in practischer Geltung standen. Die Herübernahme hatte sich ohne positives Eingreifen einer kirchlichen Auctorität auf dem Wege des Gewohnheitsrechts vollzogen, die Assimilierung erfolgte mit innerer Nothwendigkeit, das römische Recht verschaffte sich selbst Eingang, weil die Kirche bessere und zweckmäßigere Formen für Handhabung ihrer Strafgerichtsbarkeit nicht ausfindig zu machen vermochte. Indessen gegen Ende des folgenden Jahrhunderts wurde der in Rede stehenden Entwicklung die Sanction der höchsten Behörde zu Theil und die practische Geltung des römischen Rechts vom hl. Stuhle anerkannt. Als Gregor d. Gr. den Defensor Johannes zur Untersuchung und Erledigung verschiedener Strafsachen, welche einen Priester an der Kirche zu Malaga, den dortigen Bischof Januarius und den Bischof Stephanus betrafen, nach Spanien sandte, ertheilte er seinem Delegaten eine besondere Instruction über das zu beobachtende Verfahren. Der Papst verweist in derselben unter genauer Anführung von Buch und Titel auf die Justinianischen Gesetzbücher und citirt wörtlich eine Pandectenstelle, mehrerer Stellen aus dem Codex, sowie zwei aus den Novellen [1]).

Hienach waren die Normen des römischen Criminalprocesses im Laufe des fünften und sechsten Jahrh. von der Kirche recipirt worden und hatten in ihren Gerichten

1) Epist. L. XIII. ep. 45. Auch in civilrechtlichen Angelegenheiten berücksichtigt Gregor das römische Recht und entscheidet nach den Bestimmungen desselben z. B. Epist. L. IX. ep. 7; XIII. ep. 3. 4.

gesetzliche Geltung erlangt. Wenn nun, wie oben gezeigt wurde, genau in dieselbe Zeit die Einführung der körperlichen Züchtigung fällt, so dürfte sich dieses Zusammentreffen nicht anders als durch die Annahme erklären lassen, daß die im römischen Rechte vielgenannte und in den bürgerlichen Gerichten häufig gebrauchte Strafe gleichzeitig mit dem römischen Proceßverfahren in die Kirche herübergenommen und auf straffällige Cleriker angewendet worden sei. Letzteres konnte um so weniger einem Bedenken unterliegen, als die classisch gebildeten und der römischen Geschichte kundigen Bischöfe wissen mußten, daß schon die heidnischen Priester bei Dienstvergehen, bei Ungehorsam gegen ihre Vorgesetzten, und namentlich die vestalischen Jungfrauen, welche durch Nachlässigkeit das ihrer Obhut anvertraute heilige Feuer hatten ausgehen lassen, mit körperlicher Züchtigung bestraft zu werden pflegten [1]). Diese geschichtliche Thatsache war in kirchlichen Kreisen wohlbekannt und lebte noch lange in der Erinnerung fort, wie denn Paulus Diaconus zur Zeit Carls d. Gr. in seiner Epitome, die er von dem Werke des römischen Grammatikers Pompejus Festus „de verborum significatione" veranstaltete, jenes Strafverfahrens gegen die Vestalinnen ausdrücklich Erwähnung thut [2]). Die Berechtigung, das römische Recht als die Quelle der körperlichen Züchtigung des christlichen Clerus anzusehen, ergiebt sich unmittelbar und zweifellos aus dem Umstande, daß schließlich das römische Recht selbst

1) Vgl. Rein, Das Criminalrecht der Römer von Romulus bis auf Justinianus, S. 699 f.

2) Paulus Diaconus, Excerpta ex lib. Pomp. Festi, s. v. Ignis, ed. Müller, p. 106: »Ignis Vestae si quando interstinctus esset, *virgines verberibus afficiebantur a pontifice.*«

die „verberatio" auf die Cleriker übertrug oder vielmehr die innerhalb der Kirche bereits vor sich gegangene Uebertragung als vollendete Thatsache voraussetzt und anerkennt. Wenn Priester und Diacone, verordnet Justinian, in Geldangelegenheiten vor Gericht falsches Zeugniß abgelegt haben, so genügt statt der Züchtigung dreijährige Suspension und Verweisung in ein Kloster; in Criminalsachen dagegen hat falsches Zeugniß die Deposition und Bestrafung nach den bestehenden bürgerlichen Gesetzen zur Folge. Die Minoristen aber sollen wegen falschen Zeugnisses sowohl in Civil- als Criminalsachen neben der Amtsentsetzung auch noch mit Schlägen bestraft werden [1]).

Da geschichtlich feststeht, daß das kirchliche Strafverfahren am römischen Criminalproceß sich entwickelte und alle wesentlichen Formen desselben recipierte, so erklärt sich die körperliche Züchtigung der Cleriker, solange die Kirche im römischen Reiche lebte, sehr einfach und natürlich: mit den übrigen criminalrechtlichen Institutionen wurde auch diese Strafe auf den Boden der Kirche verpflanzt. Aber die Concilien von Vannes, Agde, Epaon, Arles, Macon und Narbonne, welche die verberatio clericorum zuerst erwähnen und deren gesetzlichen Bestand bezeugen, gehören sämmtlich den germanischen Staaten an, die nach den Stürmen der Völkerwanderung in den vormals römischen Provinzen sich gebildet hatten. Wie ist die Strafe zu diesen Völkern gekommen und auf welche Weise läßt sich ihr Vorhandensein erklären?

---

1) Novella CXXIII. c. 20: ».. reliquos autem omnes in aliis etiam ecclesiasticis ordinibus constitutos, si falsum testimonium cujuslibet causae, sive pecuniariae sive criminalis, dixisse convincantur, non solum ecclesiastico officio repelli, sed etiam *verberibus subdi.*«

Wir glauben auch hier den Ausgangspunkt und die Quelle derselben im römischen Rechte suchen zu sollen. Als die deutschen Volksstämme auf römischem Boden sich niedergelassen und Staaten gegründet hatten, lebten sie mit und neben der daselbst zurückgebliebenen römischen Bevölkerung. Die Sieger, weit entfernt, den Besiegten die mitgebrachten germanischen Rechtsgewohnheiten und Gesetze aufdrängen zu wollen, ließen dieselben vielmehr im ungestörten Besitze ihrer alten Institutionen und gestatteten ihnen, wie bisher nach römischem Rechte zu leben. Diesem liberalen und ächt staatsmännischen Gedanken gaben einzelne Herrscher z. B. der *Westgothenkönig* Alarich II. und Gundobald, König der Burgunder, noch dadurch Ausdruck, daß sie für ihre römischen Unterthanen die altrömischen Gesetzbücher eigens excerpiren, die Gesetze, welche auf die neuen Verhältnisse noch paßten, zusammenstellen und unter dem Namen Leges Romanae publiciren ließen [1]).

Aber das römische Recht, welches in der genannten Weise für die ursprünglichen Landesbewohner, die „Römer", bestehen blieb, überschritt in kurzer Zeit diesen beschränkten Kreis und dehnte seine Herrschaft auch über die dortige Kirche aus. Der Episcopat war aus Familien der altrömischen Bevölkerung hervorgegangen: die auf den mehrerwähnten Concilien zu Vannes, Agde, Epaon, Arles, Macon und Narbonne versammelten Bischöfe tragen, wie die Unterschriften zeigen, fast ohne Ausnahme altclassische Namen; unter den 32 Mitgliedern des ersten Concils zu Orleans im J. 511 finden sich nur zwei germanische Namen

1) Stobbe, Geschichte der deutschen Rechtsquellen, I. 1. S. 13 ff. 65 ff. 113 ff.

— Gildared und Lithared [1]) — und die große ebendaselbst im J. 549 gefeierte Synode zählte unter ihren 71 Theilnehmern nur acht mit germanisch-keltischen Namen: Lauto, Aregius, Febediolus, Leuben, Theudobaud, Gonotiger, Bautaned und Medulf [2]). Was war natürlicher, als daß die der altrömischen Bevölkerung angehörigen Bischöfe ihr heimisches Recht auf Kirche und Clerus, deren Leiter und Richter sie waren, übertrugen und in diesen Kreisen nach Möglichkeit zur Geltung brachten? Aus diesen kleinen Anfängen entwickelte sich allmählig wie von selbst der überaus wichtige Grundsatz, daß Kirche und Clerus nach römischem Rechte leben und letzteres mußte um so bereitwilligere Aufnahme finden, als die beträchtlichen Privilegien, welche die ersten christlichen Kaiser gewährt hatten, dadurch für Kirche und Clerus erhalten blieben. Daß im sechsten und den folgenden Jahrhunderten das römische Recht innerhalb der Kirche wirklich als geltendes Recht angesehen und behandelt wurde, beweisen nicht nur die Concilien [3]) und Schriffsteller [4]), welche sich wiederholt auf dasselbe berufen, sowie die Sammlungen und Zusammenstellungen, die aus den römischen Gesetzbüchern zum Gebrauch der Kirche veranstaltet wurden [5]), sondern auch der Umstand, daß es in dieser Eigenschaft von Seiten des Staates ausdrücklich anerkannt war [6]).

1) Hard. II. p. 1012 sq.

2) Hard. l. c. p. 1448 sq.

3) Conc. Aurel. I. ann. 511. c. 1. Conc. Hispal. ann. 619. c. 1. 2. 3. Conc. Tricass. ann. 887. Lex de sacrilegis. Hard. II. p. 1009. III. p. 557. VI. p. 198.

4) Bei Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, II. S. 279 ff.

5) Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, Siebente Aufl. S. 105 f.

6) Lex Ripuar. Tit. 58. c. 1: ». . secundum legem Ro-

Wenn hienach in den neugegründeten germanischen Staaten das römische Recht als Recht der Kirche und des Clerus in lebendiger Uebung war, so wird die daselbst vorkommende Strafe der körperlichen Züchtigung der Cleriker ihre natürlichste Erklärung in der Annahme finden, daß dieselbe auch hier dem römischen Rechte entnommen und auf den Clerus übertragen worden sei, eine Annahme, die noch einen wesentlichen Stützpunkt in der Thatsache findet, daß die genannte Strafe auch in die Leges Romanae, welche die Könige für die eingeborne Bevölkerung aus den römischen Gesetzbüchern hatten zusammenstellen lassen, herübergenommen und in practische Wirksamkeit gesetzt wurde [1]).

Daß die körperliche Züchtigung der Cleriker im römischen Rechte ihre Quelle habe, dürfte mit verstärkter Wahrscheinlichkeit noch aus folgenden Erwägungen sich ergeben:

1. Es war Grundsatz des römischen Rechts, bei gleicher Schuld die Humiliores härter zu strafen als die Honestiores [2]) und insbesonders da, wo die erstern mit körperlicher Züchtigung belegt wurden, bei den Honestiores an die Stelle derselben das Exil, eine Geld- oder sonstige

---

manam, *qua ecclesia vivit.*« Leges. Longobard. Ludovici Pii, c. 55: »Ut omnis ordo ecclesiarum *secundum Romanam legem vivat* et sic inquirantur et defendantur res ecclesiasticae, ut emphyteusis unde damnum patiuntur, non observetur, sed *secundum legem Romanam* destruatur.« Walter, Corp. jur. German. I. p. 180. III. p. 636. Andere Stellen bei Savigny, a. a. O. I. S. 141—143.

1) Lex Roman. Wisigoth. L. 1 de famosis libellis 9. 24. Edit. Haenel, p. 196. Lex Roman. Curiens. L. I. c. 10; VIII. c. 1; IX. c. 1. 22. 24. Walter, l. c. III. p. 693. 719. 724. 728.

2) Geib, Lehrbuch des deutschen Strafrechts, I. S. 111 f.

Strafe treten zu lassen [1]). Denselben Unterschied macht das kirchliche Recht zwischen Minoristen und Majoristen: die körperliche Züchtigung trifft fast durchgängig bloß die niedern Cleriker, während die höhern bei denselben Vergehen mit Gefängniß [2]), Excommunication [3]), Entziehung der Einkünfte [4]) oder mit Amtsentsetzung [5]) bestraft werden.

2. Vom römischen Rechte wurde die körperliche Züchtigung häufig zur Verschärfung anderer Strafen gebraucht und denselben vorausgeschickt z. B. der Enthauptung [6]), dem Lebendigverbrennen [7]), dem Säcken (poena culei bei Parriciden) [8]), der Kreuzigung [9]), der Abführung in die Bergwerke [10]), dem Exil [11]), der Deportation [12]), Relegation [13]), und dem Gefängniß [14]). Die gleiche Stellung nahm die Geißelung vielfach auch im kirchlichen Rechte ein. Gregor d. G. ließ sie bei jenem Subdiacon, welcher sich der Calumnie schuldig gemacht hatte, dem Exil [15]) — und

1) L. 1. Cod. Theod. de medicis. 13. 3. L. 5. de episcop. 16. 2; L. 45 Dig. de injur. 47. 10. L. 2 Dig. de termin. mot. 47. 21. L. 10. 28. § 2 Dig. de poenis 48. 19.

2) Conc. Matiscon. ann. 581. c. 8.

3) Conc. Venetic. ann. 465. c. 13.

4) Conc. Narbon. ann. 589. c. 13.

5) Conc. Metens. ann. 753. c. 2.

6) Livius, L. II. c. 5; VII. 19; VIII. 32; X. 1; XXVIII. 29.

7) L. 9. Dig. de incend. 47. 9.

8) L. 9. Dig. de leg. Pompej. de parricid. 48. 9.

9) Livius, L. XXXIII. c. 36. Matth. XXVII. 26.

10) L. unic. Cod. Theod. de his, qui potent. nomin. 2. 14. L. 40. eod. de haeret. 16. 5; L. 4. § 1 Dig. de incend. 47. 9.

11) L. 43. 54. 57. Cod. Theod. de haeret. 16. 5.

12) L. 21. Cod. Theod. de pistor. 14. 3. L. 21 eod. de haeret. 16. 5.

13) L. 4. § 1 Dig. de incend. 47. 9.

14) Actor. XVI. 22. 23.

15) Gregor. Epist. L. XI. ep. 71.

bei dem gleichfalls schon oben erwähnten wegen Zauberei und Apostasie verurtheilten Cleriker der öffentlichen Buße vorausgehen [1]); die erste deutsche Nationalsynode belegte unzüchtige Priester und sonstige Cleriker nach vorausgegangener Geißelung mit Gefängniß [2]) und Chrodegangs Regel bestraft schwere Vergehen an Canonikern mit körperlicher Züchtigung, welcher Gefängniß oder Exil nachfolgen soll [3]).

Die Strafe der Fustigation aus dem römischen Rechte in die Kirche der germanischen Völker zu verpflanzen, konnte um so weniger Bedenken erregen, als dieses Zuchtmittel dem nationalen Rechte der deutschen Stämme von Alters her wohlbekannt und bei ihren Gerichten in ununterbrochener Uebung war. Die Rechtsbücher der salischen Franken [4]), der Alemannen [5]), Baiern [6]), Burgunder [7]), Westgothen [8]), Churrhätier [9]), sowie die Capitularien der fränkischen Könige [10]) erwähnen der flagellatio sehr häufig und

1) Epist. L. IV. ep. 27.

2) Conc. German. ann. 742. c. 6. Hard. III. p. 1921.

3) Regula Chrodogang. c. 15. Walter, Fontes, p. 29.

4) Lex Salica, XIII. 1; XXIX. 6; XLIII. 1. 4. 7. Walter, Corp. jur. German. I. p. 23. 42. 56 sq.

5) Lex Alamann. XXXVIII. 2. Walter, l. c. p. 211.

6) Lex Baiuvar. VI. II. 2. 3; VIII. VI; XI. I. 2, IV. 3. Walter, p. 262. 267. 273 sq.

7) Lex Burgund. IV. 4—7; V. 5. Walter, p. 306 sq.

8) Lex Wisigoth. III. IV. 14—18; VI. IV. 1—5. 7. 8; VIII. I. 3—6. 9—12. Walter, p. 481. 545. 575.

9) Remedius, Capit. c. 4. 7. 8. Bei Haenel, Lex Roman. Wisigoth. p. 456.

10) Capitular. Compend. v. J. 757. c. 19. Capit. II. Carol. M. v. J. 805. c. 10. Carol. Calv. Edict. Pistens. v. J. 864. c. 15—17. 20. 23. 24. Capit. Lothar. I. Tit. IV. c. 6. Walter, II. p. 51. 205; III. p. 143 sqq. 259 sq.

machen von ihr den ausgiebigsten Gebrauch [1]). Auch darin stimmen die Volksrechte mit der römischen Gesetzgebung und der ihr entnommenen kirchlichen Disciplin überein, daß, während die Honestiores mit andern (gewöhnlich Geld-) Strafen belegt werden, die körperliche Züchtigung nur auf die Unfreien oder doch nur auf Personen der niedersten Stände Anwendung findet [2]). Ebenso besteht in dem zweiten der oben erwähnten Punkte vollständige Conformität: die körperliche Züchtigung wird als Verschärfung anderer Strafen verwendet, indem sie denselben entweder vorausgeht oder nachfolgt [3]). —

Haben unsere bisherigen Ausführungen dargethan, daß die körperliche Züchtigung der Cleriker seit dem fünften Jahrhundert allgemein in Uebung war, so gelangen wir zu der weitern Frage: wie konnte die Kirche diese Strafe unter ihre gegen den Clerus gerichteten Zuchtmittel aufnehmen, eine Strafe, die nach römischem [4]) wie nach germanischem [5]) Rechte schimpflich war und die Makel der

1) Fünfzig, hundert, zweihundert Streiche sind keine Seltenheit selbst dreihundert kommen vor z. B. Lex Burgund. IV. 4. Lex Wisigoth. III. IV. 17. Walter, I. p. 306. 482.

2) Lex Wisigoth. VIII. III. 14: »Si quis expellenti de frugibus pecora excusserit: si honestior est forte persona, det solidos 5 . . Si certe humilioris loci persona fuerit et non habuerit unde componat, 50 flagella suscipiat.« Walter, I, p. 585. Cfr. Lex Alamann. XXXVIII. 2—4. Baiuvar. XI. I. 1. 2; IV. 2. 3. Burgund. IV. 4—7. V. 1—5.

3) Lex Wisigoth. VI. II. 3. Remedius, Capit. c. 4. Liutprandi Legg. VI. 79. Walter, I. p. 790.

4) L. 28. § 1. Dig. de poenis. 48. 19. L. 12. Dig. de decur. 50. 2. L. 5. § 2. Dig. de extraordin. cognit. 50. 13. L. 16. Cod. ex quibus caus. infamia irrogat. 2. 12. Vgl. Rein, a. a. O. S. 915 f.

5) Lex Wisigoth. III. III. 1. Walter, I. p. 474. Vgl. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, S. 704.

Infamie aufdrückte? Galten damals die Priester nicht mehr, wie ehedem [1]), als die erhabenen Vermittler zwischen Gott und den Menschen, ausgerüstet mit einer Macht und Würde, die sie, obwohl Menschen, den Engeln gleichstellt? Wie konnte die Gesetzgebung in einer Zeit, in welcher sie der Laienwelt wiederholt und dringend ihre Pflicht, die Cleriker zu ehren, einschärfte [2]), selbst nach einem Strafmittel greifen, welches entehrend und nur geeignet war, das Ansehen des Clerus in den Augen des Volkes aufs Tiefste herabzudrücken?

Bei Beurtheilung dieser Verhältnisse ist in erster Linie zu beachten, daß die Strafe, wie bereits bemerkt wurde, fast ausschließlich nur den Minoristen angedroht war. Regelmäßig werden die letztern von den Canones den Majoristen gegenübergestellt: quod juniores clerici si praesumpserint, vapulabunt, si junior fecerit, disciplina corrigatur [3]), si aetas permiserit, si qualitas personae verberari siverit" [4]) — oder die Gesetze stellen die Züchtigung einer andern Strafe entgegen und verlangen, daß bei deren Anwendung verfahren werde „ut ordo patitur" [5]). Nun stand aber damals die weitaus überwiegende Mehr-

1) Chrysostomus, De sacerdot. L. III. c. 4.

2) Conc. Matiscon. II. ann. 585. c. 15. Hard. III. p. 464. Conc. Paris. ann. 829. L. III. c. 8. 9. Conc. Aquisgran. ann. 836. De vita et doctrina inferior. ordin. c. 10. Conc. ad Theodon. Villam. ann. 844. c. 6. Hard. IV. p. 1354. 1397. 1470. Conc. Mogunt. ann. 847. Praefat. Hard. V. p. 5 sq.

3) Conc. Epaon. cit. c. 15. Conc. Arelat. cit. c. 6.

4) Conc. Aquisgran. ann. 817. L. I. c. 134. Hard. IV. p. 1140 sq.

5) Conc. Venet. cit. c. 13. Agath. cit. c. 41.

zahl der niedern Cleriker in einem noch sehr jugendlichen Lebensalter. Die ordines minores — zu welchen auch der Subdiaconat gehörte [1]) — galten als bloße Vorschule für den Empfang der höhern Weihen und während die letztern das reifere Mannesalter erforderten, war die Kirche bestrebt, jene Vorbereitung so frühe als möglich beginnen zu lassen. Wie die Päpste Siricius und Zosimus bezeugen, wurden die für den Dienst der Kirche bestimmten Knaben noch vor dem Eintritte der Pubertätsjahre getauft und zu Lectoren geweiht [2]). Auf dem gleichen Standpunkte steht das dritte Concil von Carthago [3]). Victor, Bischof von Vita, berichtet in seiner Geschichte der Verfolgung der Catholiken in Afrika von zwölf jungen Clerikern (Infantuli), welche die von den Vandalen ihnen bereiteten Marter und Qualen mit ungebeugtem Heldenmuthe erduldet und sich allgemeine Bewunderung erworben haben [4]). Das zweite Concil von Toledo verordnet, daß die in ihrer frühesten Kindheit von den Eltern der Kirche dargebrachten Knaben alsbald die Tonsur oder die Weihe zum Lector empfangen

---

1) Gregor. M. Epist. L. I. ep. 44: »Eos autem subdiaconos, qui post prohibitionem factam se a suis uxoribus continere noluerint, *nolumus pervenire ad sacrum ordinem.*«

2) Siricius, Epist. ad Himerium Tarraconens. c. 9: »Quicumque se vovit ecclesiae obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministerio sociari«. Zosimus, Ep. ad Hesychium Salonit. c. 3: »Si ab infantia ecclesiasticis ministeriis nomen dederit, inter lectores usque ad vicesimum aetatis annum continuata observatione perduret.« Hard. I. p. 850. 1234.

3) Conc. Carthag. III. ann. 397. c. 19: »Placuit, ut lectores, cum ad annos pubertatis venerint, cogantur aut uxores ducere aut continentiam profiteri.« Hard. l. c. p. 963.

4) Victor Vitens., De persecut. Vandalic. L. V. c. 9.

und dann unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs in dessen Wohnung unterrichtet werden sollen [1]). Auf der fünften allgemeinen Synode zu Constantinopel im J. 553 wurden die Acten des kurz vorher zu Mopsvestia abgehaltenen Concils verlesen. In denselben erklärte ein Priester, Namens Thomas, er sei jetzt sechzig Jahre alt und habe davon fünf und fünfzig im Clerus zugebracht, gleichwohl könne er sich nicht erinnern [2]) ꝛc. Wie dieser Priester noch als unmündiges Kind in den Clerus aufgenommen worden war, so redet ungefähr ein Jahrhundert später ein Concil zu Toledo von der bisher in Spanien allgemein bestandenen Sitte, Kinder und Knaben sogar zu Diaconen zu weihen [3]). Diese wenigen Beispiele dürften hinlänglich beweisen, daß die „clerici juniores“ Knaben waren, welche die Schule besuchten und sich auf den eigentlichen Dienst der Kirche erst vorbereiteten: die Strafe der körperlichen Züchtigung, deren Anwendung die Canones vorschreiben, ist daher lediglich unter dem Gesichtspunkte der Pädagogik aufzufassen [4]) und konnte damals so wenig als

1) Conc. Toletan. II. ann. 531. c. 1: »De his, quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio manciparit, statuimus observandum, ut mox cum detonsi vel ministerio lectorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri.« Hard. II. p. 1139.

2) Conc. Constantinopol. Collat. V: »Thomas presbyter dixit: Sexaginta annorum sum, domine; habeo autem in clero, licet peccator sim, quinquaginta quinque annos et non scio neque audivi cet.« Hard. III. p. 127.

3) Conc. Toletan. IV. ann. 633. c. 20: »Nos et divinae legis et conciliorum praecepti immemores *infantes et pueros* Levitas fecimus ante legitimam aetatem, ante experientiam vitae; ideoque ne ulterius fiat a nobis cet.« Hard. l. c. p. 585.

4) »Si aetas permiserit, congrua ei verberum adhibeatur

heutzutage die persönliche Ehre des Betroffenen herabmindern oder das Ansehen des „Clerus“ in den Augen des Volkes beeinträchtigen.

Freilich ist nicht anzunehmen, daß Alle, welche sich dem Dienste der Kirche widmen wollten, bereits in so früher Jugendzeit die niedern Weihen erlangt haben, vielmehr spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Minoristen auch eine beträchtliche Anzahl gereifter Männer zu Mitgliedern gezählt haben. Die oben erwähnten Beispiele von körperlicher Züchtigung, welche sich bei Gregor d. G. finden, liefern hiefür einen sprechenden Beleg. Der Subdiacon, welcher sich der Calumnie schuldig gemacht hatte, sowie jener Cleriker, der mit Zauberei sich abgegeben, in den Laienstand zurückgetreten und nach Afrika geflohen war, dürften die Knabenjahre längst hinter sich gehabt haben. Aber gerade diese beiden Fälle zeigen, daß durch die Anwendung der genannten Körperstrafe weder die persönliche Ehre noch das Ansehen des Clerus geschädigt wurde: der Calumniator empfieng die Züchtigung erst, nachdem er seines Amtes und seiner Würde entkleidet war und an eigener Ehre konnte er nichts mehr verlieren, weil das Verbrechen, welches er begangen, nach den bestehenden Gesetzen [1]) ohnehin die Infamie im Gefolge hatte; was aber den flüchtigen Zauberer betrifft, so hatte er freiwillig das geistliche Kleid abgelegt und der „vita laica“ sich zugewendet, gehörte also dem Clerus überhaupt nicht mehr an.

---

castigatio, quibus *utpote filius* verberetur.« Conc. Aquisgran. ann. 817. L. I. c. 134.

1) L. 1. 4. § 4. Dig. de his, qui notantur infam. 3. 2; L. 8. Cod. de calumniator. 9. 46. Vgl. Rein, a. a. O. S. 807 ff. 916.

Indessen auch da, wo derartige Verhältnisse nicht obwalteten, scheint nach der Anschauung, welche die Kirche von den ordines minores hatte, durch die Züchtigung eines Minoristen weder der Heiligkeit der Weihen noch der Achtung des geistlichen Standes sonderlicher Abbruch gethan worden zu sein. Einen Sclaven oder Leibeigenen, der ohne Vorwissen seines Herrn ordinirt worden war, gab die Kirche auf die Reclamation des letzteren nie mehr zurück, wenn er bereits den Diaconat oder Presbyterat empfangen hatte, er blieb unbedingt in ihrem Dienste und für Schadloshaltung seines frühern Eigenthümers wurde in irgend einer Weise Sorge getragen [1]). Hatte aber der Sclave oder Leibeigene bloß eine niedere Weihe empfangen, so wurde seiner sofortigen Zurückgabe nicht das geringste Hinderniß entgegengesetzt [2]). Demnach standen die clerici minorum ordinum weit unter den Majoristen, ihre Werthschätzung war eine viel geringere und während die Kirche die Auslieferung eines Unfreien, der Diacon oder Presbyter geworden war, verweigerte, trug sie kein Bedenken, den Minoristen in die Schmach der Sclaverei zurückzugeben, weit entfernt von der Besorgniß, der Geweihte möchte in

1) Conc. Aurel. I. ann. 511. c. 8: »Si servus, absente aut nesciente domino et episcopo sciente quod servus sit, aut *diaconus aut presbyter* fuerit ordinatus, *ipso in clericatus officio permanente,* episcopus eum domino dupli satisfactione compenset.« Hard. II. p. 1010. Cfr. Conc. Wormat. ann. 868. c. 40. Hard. V. p. 743.

2) Dieß würde schon aus dem Umstande folgen, daß die Concilien bloß die Restitution eines Presbyters oder Diacons verweigern, die Minoristen aber mit gänzlichem Stillschweigen übergehen und ebendamit andeuten, der Zurückgabe derselben stehe Nichts im Wege. Indessen wird Letzteres auch positiv ausgesprochen — c. 9. 10. Dist. LIV.

der niedrigen Stellung, welche er wieder einzunehmen genöthigt wurde, die eigene oder des geistlichen Standes Ehre beeinträchtigen. Sollte es nicht auch mit der körperlichen Züchtigung eines Minoristen die gleiche Bewandtniß gehabt haben? Zu demselben Resultate führt eine nähere Erwägung des germanischen Wergeldes, der compositio homicidii, des Geldes, welches der Mörder an die Familie des Ermordeten zu entrichten hatte, um sich von der Blutrache loszukaufen. Die deutschen Volksrechte übertrugen dieses uralte Institut auch auf den Clerus in der Absicht, Leib und Leben seiner Mitglieder gegen Frevel und Gewaltthat sicher zu stellen. Aber die Werthbestimmungen waren je nach der Stufe, welche der Einzelne in der Hierarchie einnahm, wesentlich verschieden. Während der Bischof durchschnittlich dem Herzog, der Priester dem Grafen gleichgestellt und dem Diacon mindestens der doppelte Werth eines freien Mannes zuerkannt wurde, erhielten die Minoristen lediglich die Composition ihres Standes — als Knecht, als Litus, als Freier [1]). Die Weihe wurde also bei ihnen gar nicht berücksichtigt, sie äußerte auf die sociale Stellung keinen Einfluß: der Minorist blieb nach seiner Ordination, was er vorher gewesen war, sein kirchlicher

1) Lex Ripuar. XXXVI. 5: »Si quis clericum interfecerit, *juxta quod nativitas ejus fuit*, ita componatur. Si servus, sicut servum. Si regius aut ecclesiasticus, sicut alium regium aut ecclesiasticum. Si litus, sicut litum. Si liber, sicut alium ingenuum cum ducentis solidis componat.« Lex Alamann. XVI. 1: »Clerici autem, *sicut ceteri parentes eorum*, ita componantur«. Walter, I. p. 174. 204. Daß »clerici« in beiden Stellen die Minoristen bedeuten, zeigt der Zusammenhang, indem die Majoristen unter Anführung des jeweiligen Ordo speciell hervorgehoben werden.

Rang kam nicht in Betracht. Wenn er nun als einfacher Laie mit körperlicher Züchtigung bedacht werden konnte, welches Hinderniß stand entgegen, ihn auch als Cleriker derselben zu unterstellen und wenn es geschah, was hatte die Strafe mit seiner persönlichen und des geistlichen Standes Ehre zu schaffen?

Völlig anders würde sich die Sache gestalten, wenn feststünde, daß die Strafe auf die Minoristen nicht beschränkt gewesen, sondern auch auf die Majoristen ausgedehnt worden sei. Dieß war in der That der Fall und der Beweis ist unschwer zu führen. Das Concil von Braga im J. 675 verbietet den Bischöfen aufs Eindringlichste, gegen Presbyter, Aebte und Diacone vom Rechte der körperlichen Züchtigung, wie bisher oft geschehen, willkürlichen und böswilligen Gebrauch zu machen: nur bei schwerern Vergehen dürfen auch diese „honorati subditi", die „honorabilia (praelati) membra" mit der genannten Strafe belegt werden [1]). Die erste deutsche Nationalsynode unter König Carlmann und dem hl. Bonifaz bedroht geweihte Priester, welche in Unkeuschheit verfallen, mit Gefängniß und schwerer körperlicher Züchtigung [2]). Die Regel Chrodegangs, welche bald nach ihrer Abfassung allgemein eingeführt wurde und Jahrhunderte lang das Leben der Geistlichkeit beherrschte, macht da, wo sie von der „corporalis disciplina" redet, nie einen Unterschied zwischen

1) Conc. Bracar. c. 7: ». . Et ideo qui gradus jam ecclesiasticos meruerunt, id est presbyteri, abbates sive levitae, *excepto gravioribus et mortalibus culpis*, nullis debent verberibus subjacere. Non est dignum cet.« Hard. III. p. 1035.

2) Conc. German. ann. 742. c. 6: ». . Et si *ordinatus presbyter sit*, duos annos in carcere permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur. Hard. l. c. p. 1921.

höhern und niedern Clerikern [1]). Das achte Capitel z. B., in welchem „*omnis* clerus canonicus" verpflichtet wird, täglich im Capitulum zu erscheinen, gestattet den Vorgesetzten, gegen die Säumigen, wenn nöthig, mit körperlicher Züchtigung vorzugehen und um gleichsam keinen Zweifel bestehen zu lassen, daß auch Priester gemeint seien, wird beigefügt, an Sonntagen haben sich die Cleriker parati cum *planetis* vel vestimentis officialibus" im Capitel einzufinden [2]).

Wenn es demnach geschichtliche Thatsache ist, daß die Majoristen gegenüber der körperlichen Züchtigung keinerlei Exemtion genossen, sondern von derselben, wenn auch seltener und nur bei schweren Verfehlungen, gleich ihren niedern oder jüngern Genossen betroffen wurden, so ist die Frage: wie konnte die Kirche für angemessen erachten, die schimpfliche Strafe auch auf diese Kreise auszudehnen, einer nähern Erörterung zu unterstellen und wir glauben, daß die Verhältnisse jener Zeiten für das auffallend und räthselhaft scheinende Factum ausreichende Erklärungsgründe bieten.

Vor Allem ist zu beachten, daß damals viele Cleriker, hohe wie niedere, dem Stande der Leibeigenen angehörten. In den germanischen Staaten waren alle freien Männer zum Kriegsdienste verpflichtet und wer aus ihnen

1) Reg. Chrodogang. c. 8. 14. 15. 25.

2) Die Planeta war das officielle Kleid des Presbyters. Conc. Toletan. IV. ann. 633. c. 28: »Episcopus, presbyter aut diaconus, si a gradu suo dejectus a sancta synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat, nisi gradus amissos recipiat coram altario de manu episcoporum: si episcopus est, orarium, annulum et baculum, si *presbyter,* orarium et *planetam,* si diaconus, orarium et albam cet«. Hard. l. c. p. 586.

in den geistlichen Stand treten wollte, bedurfte der ausdrücklichen Erlaubniß des Königs [1]). Nehmen wir hiezu noch die Hochachtung, welche der freie Germane für das Priesterthum hegte und welche ihn abhielt, in einen Stand zu treten, dessen Pflichten — namentlich die der Ehelosigkeit — ihm allzuschwer erschienen [2]), so kann es für uns nichts Befremdendes haben, wenn wir die Kirche, um den Clerus zu ergänzen, auf die „servi" zurückgreifen und Mitgliedern dieser niedrig stehenden Classe die Weihen ertheilen sehen [3]). Ja manche Bischöfe giengen so weit, daß sie Freie, die zum Eintritt in den geistlichen Stand bereit waren, absichtlich fernhielten und nur Unfreie aufnahmen, um einen nach allen Seiten unterwürfigen und fügsamen Clerus zu gewinnen. Chrodegang beklagt diese Ausschließlichkeit aufs Lebhafteste und bittet die Bischöfe um Abhilfe [4]). Carl d. G. suchte den Mißstand durch den Befehl zu mildern, daß in die Dom- und Klosterschulen, in welchen die künftigen Cleriker ihren Unter-

---

1) Conc. Aurel. I. ann. 511. c. 4: ». . observandum esse decrevimus, ut nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur, *nisi aut cum regis jussione* aut cum judicis voluntate.« Hard. II. p. 1009. Capit. Caroli M. ann. 805. c. 15: »De liberis hominibus qui ad servitium Dei se tradere volunt, ut prius hoc non faciant *quam a nobis licentiam postulent.*« Walter, II. p. 206.

2) Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze. II. S. 115.

3) Conc. Toletan. IV. ann. 633. c. 74: »De *famulis ecclesiae* presbyteros et diaconos per parochias constituere liceat, quos tamen vitae rectitudo et probitas morum commendat.« Conc. Toletan. IX. ann. 655. c. 11: »*Qui ex familiis ecclesiae servituri* devocantur in clerum, ab episcopis suis necesse est percipiant libertatis donum.« Hard. III. p. 592. 975.

4) Chrodogangi Regula, c. 5. Bei D'Achery, Spicileg. I. p. 566 sq.

richt erhielten, nicht bloß Knaben aus dem Stande der Unfreien, sondern auch Freigeborne aufgenommen werden [1]). Indessen scheint die wohlberechtigte Reaction gegen die weitverbreitete und tiefgreifende Unsitte nicht sehr wirksam gewesen zu sein, wenigstens finden wir noch unter Ludwig dem Frommen zahlreiche Bischöfe und viele angesehene Hofbedienstete, welche dem Stande der „vilissimorum servorum“ angehörten [2]). Aber sei dem, wie ihm wolle, soviel ist jedenfalls gewiß, daß jene aus den Leibeigenen entnommenen Cleriker, auch wenn sie die höhern Weihen empfangen hatten, in einer Lage sich befanden, die keineswegs beneidenswerth war. Zwar bestand kirchlicherseits die Vorschrift, daß Unfreie nur ordinirt werdin dürfen, nachdem ihnen die Freiheit geschenkt worden, aber die Manumission war oft mehr Schein und bloße Formalität als ernstgemeinte Wirklichkeit, der Ordinirte galt nach wie vor als Unfreier und erfuhr eine dieser Auffassung entsprechende Behandlung. Bei Schenkungen z. B. giengen Geistliche wie andere Leibeigene gleichsam als dingliche Zubehör an den neuen Besitzer über [3]) und auf den Burgen der adeligen Grundherrn mußten sie sich, ohne daß ihre geistliche Würde auch nur einigermaßen berücksichtigt worden wäre, Dienstleistungen unterziehen, welche ihrem frühern Stande und ihrer jezigen Unwissenheit und Schlechtigkeit vollständig entsprachen. Agobard, Erzbischof von Lyon († 840), der sich selbst aus dem niedrigsten Stande zu einem der bedeutendsten Prälaten des Reiches emporgeschwungen hatte,

1) Capit. Caroli v. J. 789. c. 70. Walter, II. p. 95.
2) Theganus, De gestis Ludovici Pii bei Du Chesne, Scriptor. hist. Franc. T. II. p. 279 sqq.
3) Schannat, Corpus tradit. Fuldens. p. 113. n. 257.

schildert diese unwürdigen Verhältnisse einläßlich und mit den lebhaftesten Farben [1]). Bei der allgemeinen Mißachtung nun, in welcher solche Cleriker theils wegen ihrer Abstammung theils in Folge persönlicher Nichtswürdigkeit standen, kann die körperliche Züchtigung, welche bei schwerern Verfehlungen die kirchliche Strafgewalt ihnen zuerkannte, gewiß nicht befremden und wenn berichtet wird, die Bischöfe haben hauptsächlich deßwegen nur Leibeigene in den Clerus aufgenommen, um den leztern durch die Furcht vor Schlägen oder vor der Zurückversetzung in die alte Sclaverei tyrannisch beherrschen und in absoluter Unterwürfigkeit erhalten zu können [2]), so finden wir darin zwar eine durchaus verwerfliche, aber unter den damaligen Verhältnissen leichterklärliche Politik.

Wenn wir im Folgenden von den Clerikern, welche dem Stande der Leibeigenen angehört hatten, absehend unser Augenmerk denjenigen Majoristen zuwenden, die freien Familien entstammten, so waren auch die leztern immerhin Sprößlinge noch völlig ungebildeter Volksstämme, welche kaum aus den Stürmen der Völkerwanderung hervorgegangen zu Staaten sich vereinigt und die ersten Wohnsitze gegründet hatten: wie leicht konnte die geringfügigste Veranlassung die alte Wildheit, den unbändigen Troß, die rohe Sinnlichkeit des Barbaren wieder hervorrufen, Weihe und

2) Agobardus, De privileg. et jure sacerdot. c. 11.

3) Chrodogang. Regula, l. c.: »Sunt nonnulli, qui *tantum ex familia ecclesiastica* clericos in sibi commissis congregant ecclesiis et hoc ideo facere videntur, ut si quando eis aliquid incommodum fecerint aut stipendia opportuna subtraxerint, nihil querimoniae contra se objicere praesumant, timentes scilicet, ne aut *severissimis verberibus afficiantur* aut humanae servituti denuo crudeliter addicantur.«

Würde und alle Pflichten derselben vergessen lassen? Waffentragen, Kriegsdienst und Jagd, welchen die damaligen Cleriker mit Leidenschaft oblagen, Beschäftigungen, die ihnen wiederholt und nachdrücklich untersagt werden mußten [1]), vermochten sicherlich die angeborne Rauhheit der Sitten nicht zu mildern. Was lag der strafenden Hand der Kirche näher, als zur körperlichen Züchtigung zu greifen, welche beim Volke von Alters her im Gebrauche und allein geeignet war, auf derlei Gemüther noch Eindruck zu machen?

Auch in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung waren die Cleriker Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes: nach beiden Seiten hin zeichneten sie sich keineswegs vor der Laienwelt in der Weise aus, daß die körperliche Züchtigung als unzulässig und unwürdig hätte erscheinen müssen. Zwar gab es in den Reihen des Clerus wie zu allen Zeiten so auch damals einzelne ausgezeichnete, über das Maß des Gewöhnlichen hoch emporragende Männer, das Lob, welches Augustin der Geistlichkeit seiner unmittelbaren Umgebung spendete [2]), läßt sich ohne Einschränkung auf die germanische Kirche übertragen und es wird noch außerdem gar Mancher in stiller Abgeschiedenheit Großes

1) Conc. German. ann. 742. c. 2. Capit. Caroli M. v. J. 769. c. 1. 3. Capit. v. J. 802. c. 19. Walter, II. p. 53. 163. Conc. Vermeriens. ann. 752. c. 16. Forojuliens. ann. 791. c. 6. Paris. ann. 846. c. 37. Pontigon. ann. 876. c. 9. Hard. III. p. 1992; IV. p. 858. 1489; VI. p. 172.

2) De moribus ecclesiae catholic. c. 32: »Quam multos episcopos, optimos viros sanctissimosque cognovi, quam multos presbyteros, quam multos diaconos et hujusmodi ministros divinorum sacramentorum, quorum virtus eo mihi mirabilior et majore praedicatione dignior videtur, quo difficilius est, eam in multiplici hominum genere et in ista vita turbulentiore servare.«

gewirkt haben, ohne beachtet worden zu sein, während das Treiben der Schlechten getreulich aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert wurde; aber im großen Ganzen stand der damalige Clerus auf einer niedern Stufe der Bildung und Sittlichkeit.

Die wissenschaftlichen Anforderungen mußte die Kirche auf das Auswendigwissen des Psalters, der gebräuchlichen Hymnen und des Taufritus beschränken [1]), sie stellte sich zufrieden, wenn die Priester das Symbolum, das Vater unser, die Worte und Ceremonien der Messe und anderer Functionen sich angeeignet hatten und dem Volke einigermaßen zu erklären vermochten [2]). Gleichwohl blieben diese bescheidenen Ansprüche oft unerfüllt. Viele konnten nicht einmal lesen und die Drohung, es entweder zu lernen oder Amt und Einkommen zu verlieren und als untauglich in ein Kloster verwiesen zu werden [3]), scheint nicht überall den gewünschten Erfolg gehabt zu haben. Zur Zeit des hl. Bonifacius war ein Priester der lateinischen Sprache so unkundig, daß er die Taufe mit den Worten spendete — baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritua sancta [4]), eine andere Formel, die nicht viel besser ist, erwähnt Stephan II. in seiner Beantwortung der von den Mönchen eines Klosters an ihn gestellten Fragepunkte, woselbst auch von einem Presbyter die Rede ist, der weder das Symbolum, noch das Vater unser, noch die Psalmen wußte und ebensowenig zu sagen vermochte, ob er von einem

1) Conc. Toletan. VIII. ann. 653. c. 8. Hard. III. p. 963 sq.

2) Conc. Cloveshov. ann. 747. c. 10. Hard. l. c. p. 1955.

3) Conc. Narbon. ann. 589. c. 11. Hard. l. c. p. 493.

4) Zacharias Papa, Ep. VI ad Bonifacium episcop. Hard. l. c. p. 1888.

Bischofe geweiht worden sei [1]). Carl d. G., durch die Erfahrung belehrt, daß Viele jenes Minimum von Bildung sich anzueignen für überflüssig halten und allen dießfallsigen Bemühungen der Bischöfe beharrlichen Widerstand entgegensetzen, schreitet gegen die Säumigen mit Amtsentsetzung ein [2]) und muß sich begnügen, die althergebrachten, sehr niedrig gegriffenen Anforderungen aufs Neue einzuschärfen [3]). Auf dem gleichen Niveau bewegen sich die Fragen, welche nach Regino von Prüm der Bischof bei der Visitation der Diöcese an die Priester in den Pfarreien zu stellen hatte [4]). Aber noch Ratherius von Verona († 974) klagt, daß vielen seiner Cleriker das Symbolum unbekannt sei — und schreibt für die Zukunft bloß vor, jeder Priester müsse das apostolische und Athanasianische Glaubensbekenntniß, das Vater unser, die Gebete und den Canon der Messe auswendig hersagen, die Epistel und das Evangelium wenigstens ordentlich lesen können; die Fähigkeit, die aufgeführten Stücke dem Volk auch zu erklären, wird gewünscht, aber nicht als absolut nothwendig gefordert [5]).

Mit den Kenntnissen und der wissenschaftlichen Bildung des Clerus hielten die Sitten und die Moralität gleichen Schritt. In einem Briefe an die Königin Brunehilde schreibt Gregor d. G., es sei ihm von vielen Seiten berichtet worden, daß die Priester des fränkischen Reiches über alle Beschreibung schamlos und lasterhaft leben;

---

1) Stephanus Pap. II., Responsa, c. 13. 14. Hard. l. c. p. 1987 sq.

2) Capit. v. J. 769. c. 15. 16. Walter, II. p. 56.

3) Capit. v. J. 789. c. 68. Walter, p. 94.

4) Regino, De synod. caus. et disciplin. eccles. L. I. Notitia cet. n. 82 sqq. Edit. Wasserschleben, p. 25 sq.

5) Bei D'Achery, Spicileg. I. p. 376. 378. 381.

werde nicht in kürzester Frist ernstlich dagegen eingeschritten, so müsse über den Staat das Verderben hereinbrechen — „nam causa sunt ruinae populi sacerdotes mali“ [1]). Bischof Amandus von Mastricht legte trotz der päpstlichen Abmahnung Amt und Würde nieder wegen der Zügellosigkeit seines Clerus, gegen welche er machtlos war [2]). Nach den Berichten Gregors von Tours hatte namentlich die Trunksucht in einem schrecklichen Grade um sich gegriffen. Bischof Conius von Vannes betrank sich bis zur Unmöglichkeit des Gehens; zu Paris stürzte er beim Messelesen mit einem wiehernden Schrei zusammen, bekam einen Blutsturz und mußte hinweggetragen werden [3]). Droctigisil von Soissons hatte sich durch übermäßiges Trinken um den Verstand gebracht, das Uebel wurde aber nicht der „nimia potatio“, sondern den Schwarzkünsten des Archidiacons, den er vom Amte entfernt hatte, zugeschrieben [4]). Bischof Cautinus huldigte neben der Habgier so sehr der Trunksucht, daß er allgemein verabscheut war, gewöhnlich durch vier Männer vom Gelage fortgeschafft werden mußte und sich schließlich die Epilepsie zuzog [5]). Auf dem Concil zu Aachen (836) fassen die Bischöfe den Vorsatz — „ut nullus ebrietatis depravatione se aut ministerium suum vilescere faciat“ und stellen den Unverbesserlichen ihrer Collegen die Deposition in Aussicht [6]). — Hätte sich unter solchen Verhältnissen die niedere Geistlichkeit vom

1) Gregor. Epist. L. XI. ep. 69.

2) Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, I. S. 554 f. II. S. 657.

3) Gregor. Turon. Hist. Francor. L. V. c. 41.

4) L. c. L. IX. c. 37.

5) L. IV. c. 12.

6) Conc. Aquisgran. c. 6. Hard. IV. p. 1892.

Nationallaster des Vieltrinkens ferngehalten und durch Mäßigkeit hervorgethan, so wäre es in der That ein Wunder gewesen. Aber sie ahmte das Beispiel, welches die Vorgesetzten gaben, getreulich nach. Die scharfen Strafen, mit welchen die Concilien [1]) unabläßig den Bachusdienst zu verfolgen sich genöthigt sahen, beweisen die allgemeine Verbreitung desselben und die Form, in welcher die Sache von den Clerikern betrieben wurde, erhellt aus dem wiederholten Verbote, bei Gastmählern erotische Lieder zu singen und beim Tanze durch obscöne Körperbewegungen Aergerniß zu geben [2]).

Noch düsterer lauten die Nachrichten, welche über die Fleischessünden der Geistlichen auf uns gekommen sind. Ein Cleriker zu Le Mans, schon längst der Schlemmerei, der Unzucht und aller Schlechtigkeit ergeben, führt ein Weib aus anständiger Familie in männlicher Kleidung und mit abgeschnittenen Haaren in eine andere Provinz, um sich in der Fremde dem Verdacht des Ehebruchs zu entziehen. Die Verwandten, von dem Vorgefallenen benachrichtigt, setzen ihm nach, werfen ihn in's Gefängniß und verbrennen seine Begleiterin. Er selbst soll sich loskaufen oder gleichfalls dem Tode verfallen. Aus Mitleid erlegt sein Bischof Aetherius zwanzig Goldstücke und verschafft ihm die Freiheit. Der Gerettete errichtet eine Schule, der Bischof sorgt für Schüler, beschenkt ihn mit einigen Grundstücken und auch die Bürger gewinnen wieder Vertrauen. Aber die alte

1) Z. B. Conc. Turon. ann. 460. c. 2. Conc. Venet. ann. 465. c. 13. Conc. Agath. ann. 506. c. 41. Hard. II. p. 794. 798. 1002.

2) Conc. Agath. c. 39. Conc. Autisiodor. ann. 578. c. 40. Hard. III. p. 446.

Leidenschaft erwacht, er verführt die Mutter eines Zöglings, der Mann und dessen Familie bemächtigen sich seiner, züchtigen ihn aufs Härteste und drohen den Tod. Wiederum bietet der Bischof die rettende Hand. Aber statt dankbar zu sein dingt der Wüstling in Gemeinschaft mit dem Archidiacon, den nach der Mitra gelüstet, einen andern Cleriker, welcher den Bischof auf dem Felde erschlagen soll. Der Plan mißlingt, weil der Helfershelfer den Muth nicht hat, ihn auszuführen. Jetzt sinnen die zwei Verbündeten auf ein anderes Mittel, den gemeinsamen Feind sei es physisch oder moralisch zu vernichten. Sie dringen um Mitternacht in des Bischofs Schlafgemach und streuen, da sie am Mord gehindert worden, die Lüge aus, bei dem Siebzigjährigen ein Weib ertappt zu haben: er wird gefesselt und gefangen gesetzt, entkommt aber, während die Wächter schlafen, flieht zu dem Könige Guntram, der ihn mit Gunstbezeigungen überhäuft und seiner Diöcese zurückgiebt [1]). In einem Schreiben an Papst Zacharias sagt der hl. Bonifacius, „viele bischöfliche Stühle seien von habsüchtigen Laien und unzüchtigen Clerikern besetzt. Er kenne Solche, die von Jugend auf immer in Unzucht, Ehebrüchen und Unreinigkeiten gelebt, noch als Diacone vier oder fünf Concubinen gehabt hätten und später zu Priestern, ja zu Bischöfen befördert worden seien, ohne sich zu bessern" [2]). Dem entsprechend bedrohte Bonifaz auf einer unmittelbar nachher abgehaltenen Synode ordinirte Priester, die sich der Fornication schuldig machen würden, mit zweijährigem Gefäng-

---

1) Gregor. Turon. Hist. Francor. L. VI. c. 36. Ueber die Ermordung des ehebrecherischen Abtes Dagulf. Ibid. L. VIII. c. 19.

2) Bei Mansi, T. XII. p. 313.

nisse und scharfer Geißelung [1]). Auch Blutschande war nichts Seltenes und Pipin sanctionirte Concilienschlüsse, welche auf dieses Verbrechen bei Majoristen den Verlust des Amtes, bei Minoristen Züchtigung oder Gefängniß setzten [2]). Selbst unnatürliche Wollust kam vor: dem zu consecrirenden Bischofe wurden vom Metropoliten vier Fragen vorgelegt, nicht bloß ob er Ehebruch getrieben, eine Wittwe geheirathet, eine Nonne entehrt, sondern auch ob er mit Vieh oder Knaben sich vergangen habe [3]). Dem Anfange des neunten Jahrhunderts gehört eine Vision an, in welcher ein Mönch auf der Reichenau, Namens Wettin, von einem Engel durch Fegfeuer und Himmel geführt wird: an ersterm Orte sieht er, wie eine Menge unzüchtiger Geistlicher und ihnen gegenüber deren Buhlerinnen auf eine ihrer Sünde entsprechende Weise gezüchtigt werden [4]). Sollen wir noch aus dem folgenden Jahrhundert Belege für das unsittliche Leben der Geistlichen anführen, so verweisen wir auf den bereits erwähnten Ratherius von Verona und seinen Zeitgenossen Atto von Vercelli. Während Jener dem Clerus Italiens vorwirft, durch den Gebrauch wollusterregender Mittel, durch übermäßigen Weingenuß und durch Ungebundenheit jeglicher

---

1) Conc. German. ann. 742. c. 6. Hard. III. p. 1921.

2) Capit. v. J. 759. c. 2. Baluzius, Capit. Reg. Francor. I. p. 177.

3) ».. inquirat illum de quatuor capitulis, id est de arsanoquita, quod est cubans cum masculo, pro ancilla Deo sacrata, quae a Francis nonna dicitur, pro quadrupedibus et pro muliere viro alio conjuncta aut si conjugem habuit ex alio viro, quae a Graecis dicitur deuterogamia«. Baluzius, l. c. II. Append. p. 1372.

4) Mabillon, Acta S. Bened. IV. 1. p. 266.

Art beim Volke alle Achtung verloren zu haben [1]), schildert Atto in einem eindringlichen Schreiben an seinen Diöcesanclerus die unausbleiblichen Folgen des allgemein herrschenden Concubinats mit den lebhaftesten Farben: sie verfallen der ewigen Verdammniß, verderben durch das schlechte Beispiel die Sitten des christlichen Volkes, verlieren alle Auctorität, verschleudern das Kirchengut und führen die eigene Existenz dem ökonomischen Ruin entgegen [2]). Rechnen wir zu alldem noch die zahlreichen Beispiele von Simonie [3]), Habgier und Erpressung [4]), von Bestechlichkeit [5]), Betrug und Fälschung [6]), von Mord und Todtschlag [7]), deren sich höhere wie niedere Cleriker schuldig machten, so werden wir von der sittlichen Würde derselben wenn auch kein erfreuliches so doch ziemlich vollständiges Bild gewonnen haben.

In jenen Jahrhunderten vollzog sich der Uebergang aus der Barbarei in die ersten Anfänge der Civilisation, naturgemäß standen die germanischen Völker in intellectueller wie moralischer Beziehung auf einer niedern Stufe der Entwicklung. Wenn nun die Diener der Kirche in beiden Richtungen nur wenig oder gar nicht über ihre Stammesgenossen sich erhoben, wenn sie in ihrer Mehrzahl an der allgemeinen

---

1) De contemptu canonum, P. II. init. D'Achery, Spicileg. I. p. 354.

2) Atto, Epist. IX. D'Achery, l. c. p. 439 sqq.

3) Gregor. M. Epist. L. XI. ep. 60 ad Theodebertum Francor. regem, ep. 61 ad Clotar. Franc. reg. ep. 63 ad Brunechildem Franc. reginam. Atto, De pressuris eccles. P. II. init. D'Achery, l. c. p. 420 sqq.

4) Gregor. Turon. L. IV. c. 12.

5) Capit. I. v. J. 813. c. 27. Walter, II. p. 259.

6) Gregor. Turon. L. X. c. 19.

7) Idem. L. VIII. 19. 29.

Unwissenheit und Sittenlosigkeit gleich den übrigen Ständen participirten, so wird die Strafe der körperlichen Züchtigung, welche damals bei Laien so häufig und ausgiebig zur Anwendung kam, auf verbrecherische Cleriker übergetragen, selbst wenn sie Majoristen traf, in den Augen des Volkes nichts sonderlich Auffallendes oder Verletzendes in sich geschlossen und darum der clericalen Standesehre keinen wesentlichen Eintrag gethan haben.

Zudem wurde die Fustigation anders aufgefaßt und beurtheilt als später und heutzutage. Im Allgemeinen galt sie allerdings als knechtische Strafe, „was Freie in Geld büßten, mußten Unfreie mit ihrer Haut bezahlen" [1]). Aber es kam auch vor, daß Freie körperlich gezüchtigt wurden [2]) und wenn es geschah, hatte die Strafe noch nicht als solche die Infamie im Gefolge, sondern das jeweilige Verbrechen entschied, ob die Ehrlosigkeit eintrete [3]) oder nicht [4]). Und nicht bloß Freie von gewöhnlicher Lebensstellung, sondern selbst vornehme Palastbeamtete und Mitglieder hervorragender Adelsfamilien wurden körperlich gezüchtigt. Es geschah zwar mißbräuchlich durch die Willkür des Königs und die Wiederholung wurde mit dem Banne bedroht, aber die einfache

---

1) Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, S. 704.

2) Lex Baiuvar. VI. II. 2. 3. Lex Wisigoth. III. IV. 14—18; VI. IV. 1—5. 7. 8; VIII. I. 3—6. 9—11. Walter, I. p. 262. 481. 545. 575.

3) Si quis *ingenuus* rapuerit virginem vel viduam . . . ducentos insuper in conspectu omnium publice ictus accipiat flagellorum *et careat ingenuitatis suae statu*«. Lex Wisigoth. III. III. 1. Walter, l. c. p. 474.

4) Ibid. II. I. 18: »Quod si non habuerit unde componat, 50 flagellis verberetur, *ita ut non ei flagellorum ista correptio inducat notam infamiae.*« Cfr. L. c. III. IV. 15; IV. V. 1. Walter, l. c. p. 432. 481. 506.

Thatsache, daß die Strafe factisch in die höchsten Kreise der Gesellschaft hineingetragen worden war, mußte ihr die Makel der Infamie benehmen — und wir wären zu dieser Annahme berechtigt, auch wenn das Concil, welches die Angelegenheit behandelte, eine dießbezügliche Erklärung nicht ausdrücklich abgegeben hätte [1]). Galt demnach die körperliche Züchtigung nicht unter allen Umständen als schimpflich, traf sie Freie und selbst hochstehende Männer, ohne ihre bürgerliche Ehre zu beeinträchtigen, so konnte sie bei Geistlichen auch keine weitergehenden Folgen haben und mußte die clerikale Standesehre, vorausgesetzt, daß nicht das Verbrechen infamirte, unberührt lassen.

Ueberhaupt war die Fustigation in jener eisernen Zeit und der ihr entsprechenden barbarischen Justiz eine verhältnißmäßig geringe Strafe und ihre Uebertragung auf den Clerus dürfte eher als ein Act der Milde denn der Härte angesehen werden. Wenn wir die grausamen Verschärfungen der Todesstrafe mit Stillschweigen übergehen und unsere Aufmerksamkeit bloß auf die Körperstrafen richten, so mußte neben der Castration [2]), dem Abhauen der Hände und Füße [3]), dem Abschneiden der Nase und Ohren [4]), dem

5) Conc. Toletan. XIII. ann. 683. c. 2. Hard. III. p. 1739 sq.

2) Lex Salic. XIII. 2; XXIX. 6; XLIII. 2. Lex Ripuar. LVIII. 17. Lex Frision. Addit. XII. Lex Wisigoth. III. V. 7. Walter, I. p. 24. 42. 57. 182. 374. 488.

3) Lex Ripuar. LIX. 3. Lex Baiuvar. I. VI. 1; II. VI. 1. Lex Burgund. VI. 11. Lex Wisigoth. VII. V. 1; VII. VI. 2. Edict. Rothar. c. 246. 247. Walter, I. p. 183. 245. 251. 309. 569. 574. 728. Gregor. Turon. Hist. Francor. L. VII. c. 20. L. X. c. 18.

4) Lex Wisigoth. XII. III. 4. Capit. Caroli M.

Ausstechen der Augen [1]), dem Abziehen der Kopfhaut ꝛc. [2]) die einfache Züchtigung dem wilden Sinne jener Völker als nahezu geringfügig und kaum nennenswerth erscheinen. Und diese nach den Anschauungen des damaligen Criminalrechts gelinde Strafe hat die Kirche nur da in Anwendung gebracht, wo es sich um die schwersten Vergehen der Cleriker handelte: Trunksucht [3]), Verschleuderung von Kirchengut [4]), Ungehorsam gegen die Vorgesetzten und Vernachlässigung der Berufspflichten [5]), Calumnie [6]), Maleficium verbunden mit Apostasie [7]), Unkeuschheit [8]) und Incest [9]). Wenn das Concil von Epaon im J. 517 diejenigen Cleriker, welche an Gastmählern eines häretischen Standesgenossen theilnahmen, mit körperlicher Züchtigung belegte [10]), so scheint die Strafe mit dem Vergehen nicht im richtigen Verhältnisse zu stehen, aber bei näherer Erwägung der obwaltenden Umstände gestaltet sich die Sache anders. Kurz vor dem Concil war König Sigismund von Burgund vom

---

v. J. 779. c. 23. Capit. Caroli v. J. 805. c. 10. Walter, I. 646. II. p. 61. 205. Gregor. Turon. L. VIII. c. 29. L. X. c. 18.

1) Lex Baiuvar. I. VI. 1. Lex Wisigoth. II. I. 7; VI. III. 7. Capit. Caroli M. v. J. 779. c. 23. Walter, I. p. 245. 426. 545. II. p. 61.

2) Grimm, a. a. O. S. 703.

3) Conc. Venet. ann. 465. c. 13. Conc. Agath. ann. 506. c. 41.

4) Conc. Arelat. ann. 554. c. 6.

5) Conc. Narbon. ann. 589. c. 13.

6) Gregor. M. Epist. L. XI. ep. 71.

7) Gregor. L. IV. ep. 27.

8) Conc. German. ann. 742. c. 6.

9) Conc. Metens. ann. 753 vel 756. c. 2. Capit. v. J. 757. c. 20. Walter, II. p. 51.

10) Conc. Epaon. c. 15.

Arianismus zum orthodoxen Glauben übergetreten [1]). Es mußte dem Episcopate Alles daran liegen, ihn und sein Volk bei der Kirche und ihrer Lehre zu erhalten. Die Rückkehr zur arianischen Häresie oder auch nur der Schein, sie zu begünstigen oder zu ihr in irgend einer Beziehung zu stehen, mußte daher bei Clerikern wegen des schlimmen Beispiels, das dem Volke gegeben wurde, als ein der Rechtgläubigkeit gefährliches und darum in hohem Grade strafwürdiges Beginnen sich darstellen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der körperlichen Züchtigung, welche die Synode von Macon im J. 581 Denjenigen androht, die einen andern Cleriker beim weltlichen Gerichte belangen [2]). Die Geringfügigkeit des Vergehens schwindet, wenn wir uns erinnern, daß gerade im Laufe des sechsten Jahrhunderts die gallische Kirche eifrig bestrebt war, den befreiten Gerichtsstand durchzuführen. In dieser Absicht haben die Concilien den Clerikern, vor den weltlichen Gerichten zu erscheinen, entweder absolut verboten oder das Erscheinen doch von der jedesmaligen Erlaubniß des Bischofs abhängig gemacht [3]). Belangte daher ein Geistlicher mit gänzlicher Mißachtung des bestehenden Verbotes einen Standesgenossen beim bürgerlichen Gerichte, so war ein derartiger Schritt geeignet, der Kirche die Durchführung ihrer Intentionen zu erschweren oder, falls der Vorgang in weiteren Kreisen Nachahmung fand, die Erreichung des Zieles geradezu un-

1) Hefele, Concilien-Gesch. II. S. 649. 660.

2) Conc. Matiscon. c. 8.

3) Conc. Epaon. ann. 517. c. 11. Conc. Aurel. ann. 541. c. 20. Conc. Autisiodor. ann. 578. c. 35. 43. Hard. II. p. 1049. 1438. III. p. 446.

möglich zu machen, mithin lag auch hier in Anbetracht der Zeitverhältnisse ein schweres Vergehen vor.

Auch rücksichtlich des Umfanges wurde die körperliche Züchtigung von der Kirche in viel milderer Form gehandhabt, als von den bürgerlichen Gerichten. Während nach den deutschen Volksrechten ihr Minimum in 50 Streichen bestand und je nach Umständen zu 100, 120, 150, 200 und selbst zu 300 Schlägen aufstieg [1]), war das kirchliche Maximum beträchtlich niedriger gegriffen. Das mosaische Gesetz hatte 40 Streiche festgesetzt und verordnet, daß diese Zahl nie überschritten werden dürfe [2]). Daher gestattete die jüdische Gerichtspraxis der spätern Zeit nur 39 Streiche, um immer sicher zu gehen und ja nie durch Verzählen gegen das Gesetz zu verstoßen [3]). Der Apostel Paulus bezeugt, daß dieses Strafmaß an seiner eigenen Person wiederholt zur Anwendung gekommen sei [4]) und von da an ist dasselbe in das Strafrecht der Kirche übergegangen. Wie bereits oben bemerkt worden, befolgte Cäsarius von Arles den Grundsatz, das Maximum von 39 Streichen nie überschreiten und höchstens bei schwerern Vergehen in Zwi-

1) ».. rumpatur dorsum ejus *quinquaginta* percussionibus« — Lex Baiuvar. VI. II. 2; »*centenis* flagellorum ictibus verberetur« — Lex Wisigoth. III. III. 9; — »servus ipse aut CXX ictus accipiat aut CXX denarios cogatur persolvere« — Lex Salic. XXIX. 6; »*centum quinquaginta* flagella suscipiat« — Lex Wisigoth. III. IV. 15. Lex Burgund. Tit. XXX; »*ducentos* ictus flagellorum extensus publice accipiat« — Lex Baiuvar. VIII. 6. XI. 4; »*trecentos* fustium ictus accipiat« — Lex Burgund. IV. 4.

2) V. Mos. XXV. 2. 3.

3) Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. Leibesstrafen. Welte, Freiburger Kirchenlexicon, VI. S. 420 f.

4) II. Cor. XI. 24.

schenräumen eine Wiederholung eintreten zu lassen [1]). Das gleiche Maaß setzt das Concil von Macon fest [2]). Wenn an den übrigen Stellen, welche von der Fustigation reden, die Zahl der Streiche nicht ausdrücklich angegeben, sondern nur unbestimmt gesagt wird — „corporali subdatur supplicio, vapulet, disciplina corrigatur, flagris coërceatur, verberibus castigetur etc.", so glauben wir gleichwohl annehmen zu dürfen, daß jene beschränkte Zahl das gesetzliche Maximum war, denn sie hatte in der Schrift ihren Entstehungs- und Stützpunkt, bei Cäsarius und auf der Synode von Macon wird von ihr wie von etwas Gewöhnlichem und Allbekanntem geredet, andererseits findet sie sich auch, wie wir später sehen werden, in den gleichzeitigen Mönchsregeln als Norm vorgeschrieben [3]).

Aber obwohl das Maximum gesetzlich feststand und die Züchtigung überhaupt nicht als eigentliche Strafe, sondern nur als correctio *paterna*, als pädagogisches Zuchtmittel galt [4]), so blieb die Vorschrift und die durch sie gezogene Grenze doch vielfach unbeachtet. Daß es unter den Bischöfen zur Zeit Gregors d. G. rohe Schlagharde gab,

1) Vgl. oben S. 6.

2) S. 6.

3) Aurelianus Arelat. Regula, c. 41: »Pro qualibet culpa si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam *legitimus* excedatur numerus, id est, *triginta novem.*« Holstenius, Cod. Regular. I. p. 151.

4) Dieß beweist der Zusammenhang, in welchem Augustin der körperlichen Züchtigung erwähnt: ».. Qui modus coërcitionis *a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus* et saepe etiam in judiciis solet ab episcopis adhiberi.» Epist. CXXXIII ad Marcellin. Auch Gregor d. G. betrachtet sie (bei Laien) unter dem Gesichtspunkt eines bloßen Erziehungsmittels. Epist. L. XI. ep. 64. n. 4.

beweist Bischof Andreas von Tarent, der eine arme Frau, welche von der dortigen Kirche unterhalten wurde, mit Schlägen grausam mißhandeln ließ [1]). Der Papst schreibt, er glaube zwar nicht, daß der bald nachher eingetretene Tod der Frau die Folge jener Execution gewesen sei, aber der Bischof habe sich jedenfalls einer groben Mißachtung der eigenen Würde schuldig gemacht und zur Strafe untersage er ihm auf zwei Monate die Darbringung des hl. Opfers, damit er Zeit habe, seine That zu bereuen. Diese leidenschaftliche und rücksichtslose Gesinnung einzelner Bischöfe hat sich aber bisweilen auch gegen den Clerus gewendet und das Züchtigungsrecht in einer Weise geübt, welche die Grenzen des Erlaubten weit überschritt. Aus der Provinz Numidien erhoben Priester und Diacone bei demselben Papste laute Klage, daß ihr Bischof sie körperlich mißhandelt habe — und von welcher Art die Züchtigung gewesen, dürfte genügend aus dem Umstande erhellen, daß Gregor von einem „*saevire* in subjectos", von einem schweren Vergehen, von willkürlichem Ueberschreiten der Amtsgewalt, von einer Verletzung der den Mitbrüdern schuldigen Rücksichten, von einem Excesse redet, der gesühnt werden müsse [2]). Etwa ein halbes Jahrhundert später beklagen es die zu Braga versammelten Bischöfe als eine nicht zu läugnende Thatsache, daß einzelne ihrer Collegen selbst auf höherstehende Cleriker in einer Weise losschlagen, wie es sonst nur bei Dieben und Räubern gebräuchlich sei — „tantis caedibus in honoratos subditos effervescere, quantas poterant

---

1) Gregor. Epist. L. III. ep. 45: »Praeterea mulierem de matriculis contra ordinem sacerdotii *caedi crudeliter fustibus* deputasti.«

2) Epist. L. XII. ep. 28. 29.

latrocinantium promereri personae" —; ein vernünftiger Grund lasse sich für ein solches Gebahren nicht ausfindig machen, die reine Willkür, brutaler Hochmuth oder pure Bosheit seien die Motive und das Resultat des wüsten Treibens bestehe darin, daß die Mißhandelten ihren Vorgesetzten für immer entfremdet werden, der Indolenz, dem Trotze und der Halsstarrigkeit verfallen [1]). Derlei Schilderungen legen die Vermuthung nahe, als sei die Züchtigung mit eigenen Händen vorgenommen worden und undenkbar ist die Sache keineswegs. Schon die apostolischen Canones reden von Bischöfen, welche die Fehlenden (unter den Gläubigen) schlugen, um sie zu bessern und die eigene Autorität durch Furcht aufrecht zu erhalten [2]). Zur Zeit Justinians bestand die Unsitte noch fort, denn er sah sich veranlaßt, diese Art von amtlicher Thätigkeit als des Bischofs unwürdig zu verbieten [3]). Anspielend auf jenen apostolischen Canon und auf entsprechende Vorkommnisse hindeutend sagt Gregor d. G.: „Quid de episcopis, qui verberibus timeri volunt, canones dicant, bene vestra fraternitas novit. Pastores etenim facti sumus, non percussores. Et egregius praedicator dicit: Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Nova vero atque inaudita est ista praedicatio, quae

1) Conc. Bracar. ann. 675. c. 7. Hard. III. p. 1034.

2) Can. apost. c. 28: »Ἐπίσκοπον .. τύπτοντα πιστοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ ἀπίστους ἀδικήσαντας, τὸν διὰ τοιούτων φοβεῖν θέλοντα, καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· οὐδαμοῦ γὰρ ὁ κύριος τοῦτο ἡμᾶς ἐδίδαξε κ. τ. λ.«

3) Nov. CXXIII. c. 11: »Sed neque *propriis manibus* liceat episcopum aliquem percutere, hoc enim extraneum sacerdoti est.«

verberibus exigit fidem [1]).“ Gregor von Tours schildert den Bischof Badegisil von Le Mans als einen wilden, gewaltthätigen, streitsüchtigen Mann, der zur Vertheidigung seines wirklichen oder vermeintlichen Rechtes die Gegner ohne Weiteres eigenhändig durchgeprügelt habe [2]). Sollten derlei Männer viel Bedenken getragen haben, sich zu ihren Clerikern in dasselbe unmittelbare Verhältniß zu setzen? Doch sei dem, wie ihm wolle, die Thatsache steht fest, daß seitens der Bischöfe das Züchtigungsrecht mißbraucht und weit über das gesetzliche Maaß ausgedehnt wurde. Eine Entschuldigung mag in dem allgemeinen Character der damaligen Zeit und in dem Umstande liegen, daß auch bei den weltlichen Gerichten die Strafe der Fustigation nicht nur allzu häufig angewendet, sondern oft auch in einer Weise übertrieben wurde, daß die Opfer einer solchen Justiz Gesundheit und Leben bedroht sahen [3]). Indessen hat die Kirche den dießfallsigen Excessen ihrer Bischöfe nicht schweigend zugesehen, sich tröstend mit dem Beispiele Anderer. Wie sie auf dem Gebiete der Strafgerichtsbarkeit sich stets von dem doppelten Gedanken leiten ließ, daß einerseits strenge Zucht noththue, daß der Schlechtigkeit mit allen Mitteln zu begegnen sei und daß allzu große Nachsicht zur Grausamkeit werde, daß aber andererseits mit dem Ernst Liebe und Milde sich verbinden müsse, daß die

---

1) Epist. L. III. ep. 53.

2) Hist. Francor. L. VIII. c. 39: »Badegisilus Cenomannorum episcopus, vir valde saevus in populo .. *manibus etiam propriis verberare* progrediebatur multos ac dicere: Num ideo quia clericus factus sum, ultor injuriarum mearum non ero?«

3) Caroli Calvi Edict. Pistens. ann. 864. c. 15. Walter, III. p. 143.

menschliche Schwäche Mitleid verdiene und die Strafe nie Ausfluß der Leidenschaft sein dürfe [1]), so ist sie auch in der vorliegenden Angelegenheit gegen das Uebermaß, wo immer dasselbe zu Tage trat, nachdrücklich eingeschritten. In dem oben erwähnten Falle ordnete Gregor ein aus Bischöfen bestehendes Gericht an und gab demselben den Auftrag, die Angelegenheit sorgfältig zu untersuchen; erweise sich die Klage der Cleriker — gravis et aspera clericorum querela — als begründet, so solle der Bischof mit einer Strafe belegt werden, die geeignet sei, ihn von seinem Unrechte zu überzeugen und für die Zukunft von ähnlichen Ausschreitungen abzuhalten [2]). Das Concil von Braga aber bedrohte die Bischöfe, falls sie von der bisherigen Willkür und Gewaltthätigkeit nicht ablassen, mit Bann und Exil [3]), Strafen, deren Härte wiederum beweist,

---

1) Leo M., Epist. ad Rustic. Narbon: »Odio habeantur peccata, non homines; corripiantur tumidi, tolerentur infirmi, et quod in peccatis severius castigari necesse est non saevientis plectatur animo, sed medentis« — c. 2. Dist. LXXXVI. Augustinus, Epist. ad Bonifac.: »Molestus est medicus furenti phrenetico et pater indisciplinato filio: ille ligando, iste caedendo, sed ambo diligendo. Si autem illos negligant et perire permittant, ista potius falsa mansuetudo crudelitas est.« — c. 24. § 1. C. XXIII. q. 4. Cfr. Gregor. M. in c. 9. Dist. XLV. Auch die Regel Chrobegangs ermahnt c. 25 die Vorsteher der Capitel: »diligant clerum, oderint vitia, in ipsa autem correptione prudenter agant, et ne quid nimis; ne dum cupiunt eradere aeruginem, frangatur vas.« Cfr. Conc. Aquisgran. ann. 817. L. I. c. 134. Hard. IV. p. 1140 sq.

2) Epist. L. XII. ep. 29: ».. ita hoc regulari emendatione corrigite, ut et quam sit malum quod fecit agnoscat et officii sui terminos discat de cetero non exire.« Cfr. ep. 28.

3) Conc. Bracar. ann. 675. c. 7: ».. Et ideo si quis aliter, quam dictum est, praedictos honorabiles subditos, licentia

wie sehr sie bei der körperlichen Züchtigung ihrer Cleriker die Grenzen des Billigen und Erlaubten überschritten hatten.

Fassen wir das Resultat unserer bisherigen, das erste Jahrtausend umfassenden Erörterungen kurz zusammen, so finden wir die körperliche Züchtigung als kirchliche Strafe bereits beim hl. Augustinus erwähnt, wobei sich freilich nicht entscheiden läßt, ob sie für Laien und Cleriker oder bloß für jene bestimmt war, aber seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts steht ihre Anwendung auf den Clerus geschichtlich fest und von da an blieb sie in ununterbrochener Uebung. Dem römischen Rechte entnommen und begünstigt durch die Gesetzgebung der germanischen Staaten ist dieselbe zunächst gegen die niedern oder jüngern Cleriker gerichtet. Majoristen trifft sie nur in Ausnahmsfällen bei besonders schweren Verfehlungen. Sie entspricht dem Character der damaligen Zeit, der niedern Entwicklungsstufe, auf welcher der Clerus in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung stand, sowie dem Umstande, daß viele seiner Mitglieder der verachteten und fast rechtlosen Classe der Leibeigenen entstammten. Nach der allgemeinen Anschauung der Zeit und den positiven Aussprüchen der deutschen Volksrechte infamirte die Strafe nicht unbedingt und traf bisweilen die höchsten Staatsbeamteten und Männer aus den angesehensten Familien. Ihre Einführung und fortwährende Anwendung ist, wenn auch nicht unmittelbar geboten, so doch gerechtfertigt durch die factisch bestehenden Verhältnisse und konnte weder der Ehre des einzelnen Clerikers, den sie traf, noch der Würde des ganzen Standes in den

---

percepta potestatis elatus, malitia tantum crediderit verberandos, juxta modum verberum quem intulerit, *excommunicationis pariter et exilii sententiam sustinebit.*« Hard. III. p. 1035.

Augen des Volkes wesentlichen Eintrag thun. Gegenüber der überaus harten und geradezu barbarischen Justiz der weltlichen Gerichte muß die Form, in welcher die Kirche von der Strafe Gebrauch machte, immerhin eine milde genannt werden und wenn einzelne Bischöfe, sei es in gerechtem Eifer und unberechtigter Leidenschaft, die von der Humanität gezogenen Grenzen überschritten, so handelten sie nicht mehr im Sinne der Kirche und wurden wegen Mißbrauch der Amtsgewalt unter Androhung von Strafen in die Schranken ihrer Befugnisse zurückgewiesen.

Im zweiten Jahrtausend nahm die Gesetzgebung anfänglich am Bestehenden keine wesentliche Aenderung vor und wich von den gegebenen Grundlagen in keiner Weise ab. Gratian hatte in sein berühmtes und auf die nachfolgende Rechtsbildung so einflußreiches Decret die von der körperlichen Züchtigung handelnde Aeußerung Augustins [1], die denselben Gegenstand betreffenden Canones der Synoden von Vannes (und Agde) [2], Macon [3], Braga [4], sowie aus Johannes Diaconus die Nachricht aufgenommen, Gregor d. G. habe den Subdiacon Hilarius wegen Calumnie absetzen und körperlich züchtigen lassen [5]). Das Gesetzbuch Gregors IX. gedenkt der letztern Angelegenheit nach dem authentischen Wortlaute des Briefes [6]) und eine andere Decretale [7]) derselben Gesetzessammlung bezeichnet die körperliche Züchtigung, von kirchlichen Vorgesetzten, von Lehrern

1) c. 1. C. XXIII. q. 5.
2) c. 9. Dist. XXXV.
3) c. 6. C. XI. q. 1.
4) c. 8. Dist. XLV.
5) c. 3. C. V. q. 6.
6) c. 1. X. de calumniator. 5. 2.
7) c. 54. § 2. X. de sentent. excomm. 5. 39.

oder von Verwandten über jüngere Cleriker verhängt, als eine allgemein übliche und unbedingt zulässige Strafform.

So war die Züchtigung der Cleriker gemeinrechtlich sanctionirt und unter die gesetzlichen Strafmittel aufgenommen, zunächst und in erster Linie nur auf Minoristen berechnet und anwendbar. Aber wie der bereits dem Decrete Gratians einverleibte Canon von Braga gestattete, bei schweren Vergehen die Strafe auch auf Majoristen auszudehnen, so führte der Umstand, daß jene Stelle aus Gregors I. Briefen in die Decretalensammlung aufgenommen wurde, zu der gleichen Amplification: Gregor redet zwar nur von einem Subdiacon, welcher mit körperlicher Züchtigung zu bestrafen sei, aber zur Zeit Gregors IX. gehörte der Subdiaconat nicht mehr, wie ehedem, zu den niedern Weihen, sondern zu den ordines *majores* [1]), folglich konnte die Anwendbarkeit der Strafe auf höhere Cleriker gemeinrechtlich nicht beanstandet werden. In der That auch beweist die Praxis unmittelbar nach dem Erscheinen der Decretalensammlung, daß der Strafe diese Ausdehnung gegeben wurde. Als Rothard, Archidiacon der Kirche zu Rheims und erwählter Bischof von Chalons bei einem feierlichen Leichengottesdienste versäumt hatte, in der officiellen Kleidung der Canoniker zu erscheinen, versammelte der in Handhabung der Disciplin überaus strenge Domdekan alsbald das Capitel und bestrafte nach Feststellung des Thatbestandes das Versehen eigenhändig mit harter Züchtigung, welche der Gemaßregelte mit Dank und sich freuend, daß die Rheimser Kirche einen solchen Vorstand habe, entgegennahm [2]). Um dieselbe Zeit ließ der Erzbischof Odo von

1) c. 9. X. de aetate et qualit. 1. 14.

2) Thomas Cantipratanus, De apibus mysticis,

Rouen einen Priester, der sich an einem Pfarrkinde in der Kirche vergriffen und mit dem Prior des Ortes Streit angefangen hatte, auf der Capitelssynode in Gegenwart sämmtlicher Pfarrer des Dekanates mit Schlägen abstrafen [1]). Die gleiche Maßregel wird Presbytern von der Synode zu Tours (1282) in Aussicht gestellt [2]).

Wie wir aus dem Bisherigen ersehen, war die körperliche Züchtigung des Clerus aus der Gesetzgebung der frühern Jahrhunderte als ein lebendiger Bestandtheil der geltenden Kirchendisciplin in's gemeine Recht aufgenommen und für die Zukunft einfach beibehalten worden. Diese Thatsache wird nichts Auffallendes haben, vielmehr als natürlich sich darstellen, wenn wir die Beschaffenheit der bürgerlichen Rechtspflege jener Zeiten, die wissenschaftliche Bildung und die moralischen Qualitäten der Geistlichkeit sowie die Gesichtspunkte näher erwägen, nach welchen die Strafe von der öffentlichen Meinung aufgefaßt und beurtheilt wurde.

Nachdem im Laufe des zehnten Jahrhunderts die Volksrechte und Capitularien untergegangen waren, trat an ihre

---

L. II. c. 39. n. 20: ».. decanus omnes canonicos nec non et ipsummet Catalaunensem electum ad capitulum convocavit. Residentibus ergo cunctis dixit decanus electo: nondum adhuc ut credo archidiaconatum aut canoniam resignastis? Cui electus: nondum, inquit. Surgite ergo, ait decanus, et satisfaciatis ecclesiae et dorsum ad disciplinam coram fratribus praeparate.. Nec mora, surgens et procumbens electus vestes exuit et manu decani validissimam disciplinam accepit etc.«

1) »Injunximus presbytero de Altifago, quod in calenda sui decanatus unam in camisia et braccis acciperet disciplinam coram presbyteris illius decanatus existentibus in dicta calenda, pro eo quod percusserat quemdam parochianum suum de pugno in ecclesia sua praedicta et rixatus fuerat cum priore dicti loci.« Bei Du Cange, Glossarium, s. v. *Disciplina*.

2) Conc. Turon. c. 4. Hard. VII. p. 886 sq.

Stelle ungeschriebenes Gewohnheitsrecht und das subjective Ermessen des Richters, später — namentlich im 13. und 14. Jahrhundert — die sogenannten Stadt- und Landrechte. Gegenüber der frühern Zeit tritt die körperliche Züchtigung beträchtlich in den Hintergrund: sie war von viel härtern Strafen verdrängt worden. Das Rädern, Ertränken, Lebendigbegraben, Pfählen und Säcken, die verstümmelnden Strafen — Abhauen der Hand oder des Fußes, Abschlagen eines Fingers, Ausreißen der Zunge, Ausstechen der Augen, Abschneiden der Ohren oder Nase, Durchbrechen der Zähne, Brandmarken &c. finden sich zwar größtentheils schon in der frühern Periode, kommen aber jetzt gleichsam als selbstverständlich viel häufiger und oft um der geringfügigsten Vergehen willen in Anwendung. Zu diesen reichen Formen eines überlieferten Martersystems, wie wenn dieselben der Wahl des Richters einen zu beschränkten Spielraum geboten hätten, wurden noch neue, möglichst qualvolle Todesarten hinzugefügt: das Sieden in Oel, Wein oder Wasser, das Ausdärmen (für Beschädigung von Bäumen) [1]), das Eingraben und mit einem Pfluge durchs Herz fahren (für Verrücken von Marksteinen) [2]) &c. Rechnen wir zu dieser blutigen Justiz noch die zahlreichen Gewaltthaten, Grausamkeiten und Frevel, welche die Bosheit und Rachsucht in den

1) Grimm, Weisthümer, I. S. 565: »Und wo der begriffen wirt, der ein stehenbaum scheleth, dem were gnade nutzer dann recht: und wan man dem solle recht thun, solle man ine by seinem nabel sein bauch uffschneiden, und ein darm daraus thun, denselben nageln an den stame, und mit der person herumber gehen, so lang er ein darm in seinem leibe hat.«

2) Vgl. über das Ganze Geib, Lehrbuch des deutschen Strafrechts, I. S. 230 ff. 250 f.

fast ununterbrochenen Kriegen nach Außen und noch mehr in den unaufhörlichen Fehden im Innern an Leib und Leben des Besiegten verübten [1]), so muß die körperliche Züchtigung der Cleriker als etwas völlig Unbedeutendes und kaum Nennenswerthes verschwinden. Selbst wenn einzelne Bischöfe die Grenzen ihrer Strafgewalt weit überschritten, wenn sie die Untergebenen schlagen ließen, daß sie starben, wenn Blendung, Ohren- und Naseabschneiden an Clerikern vollstreckt wurden [2]), so finden derlei Ausschreitungen in der persönlichen Rohheit des Vorgesetzten und im wilden Geist der Zeit wenn auch keinen Entschuldigungs- so doch einen ausreichenden Erklärungsgrund.

Die Entwicklungsstufe, auf welcher das Wissen und die Kenntnisse des damaligen Clerus standen, waren weit entfernt, für die Anwendung der Fustigation ein Hinderniß zu bilden und die Körperstrafe als eine moralische Unmöglichkeit erscheinen zu lassen. Zwar hatte sich gegen früher die geistige Regsamkeit bedeutend gehoben, in den Kloster- und Domschulen, ganz besonders aber auf den später aufblühenden Universitäten entfaltete sich ein ungewöhnlicher Eifer, eine wahre Begeisterung für menschliche und göttliche Wissenschaft. Die Scholastik, in welcher Theologie und Philosophie zur Lösung der höchsten Fragen sich verbanden, ist mit ihren großartigen Resultaten ein glänzender Beweis für die damaligen gelehrten Bestrebungen, Concilien und Päpste sind in jeder Weise bemüht, den Clerus mit dieser Strömung der Zeit zu befreunden und an den Früchten derselben theilnehmen zu lassen. Aber nur vereinzelt und sporadisch

---

1) Hurter, Geschichte Innocenz des Dritten, IV. S. 493 ff.

2) Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Leipzig 1842, Bd. VI. S. 107 f.

zeigten sich wirkliche Erfolge: im großen Ganzen blieb die Geistlichkeit auf einer niedern Stufe der Bildung und unterschied sich auf diesem Gebiete nur wenig oder gar nicht von der Laienwelt. Es klingt unglaublich, wenn eine Cölner Synode v. J. 1260 verordnet: wir verlangen nicht, daß alle Cleriker durch eminente Gelehrsamkeit sich hervorthun, aber doch müssen alle beim Gottesdienste lesen und singen können und wer es nicht kann, muß einen Stellvertreter haben [1]). Das Concil von Lavaur im J. 1368 will nur Solche zu den höhern Weihen zulassen, welche die Grammatik verstehen, d. h. lateinisch sprechen können [2]). Die Synode von Ravenna (1311) fordert von Denjenigen, die sich um Pfarreien und Canonikate bewerben, Lesen und Singen, dagegen sei es für einen Competenten um ein beneficium rurale et simplex hinreichend, wenn er einigermaßen lesen könne — „qui sciat *aliqualiter legere*" [3]). Wie tief selbst die Pfarrgeistlichkeit stand, zeigt die Verordnung der Londoner Synode v. J. 1268, die Archidiacone sollen bei ihren Visitationen die Priester fleißig unterrichten, damit sie die Worte des Canons und Taufritus recht verstünden — „ut bene sciant et sane intelligant verba canonis missae et baptismatis, ea scilicet maxime, quae sunt de substantia sacramenti" [4]) — und wenn das Concil von Lambeth (1281) in dem Ueberblicke, den es von den nothwendigen Kenntnissen des Pfarrers giebt, das Symbolum, die zehn Gebote, die zwei Gebote der Liebe, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die

1) Conc. Colon. c. 3. Hard. VII. p. 519.
2) Conc. Vaurens. c. 20. Hard. l. c. p. 1817.
3) Conc. Ravennat. II. c. 16. Hard. l. c. p. 1367.
4) Conc. Londin. c. 20. Hard. l. c. p. 629.

sieben Ehehindernisse und diejenigen Fälle aufführt, welche mit der Excommunicatio latae sententiae bedroht sind [1]), so geht daraus noch deutlicher hervor, auf welch' bescheidenen Umfang die Bildung des Clerus beschränkt war.

Dem niedern Grade der Bildung entsprachen Sitten, Benehmen und Lebensweise. Theils Mangel am nöthigen Unterhalt wegen geringer Dotation der Pfründen, theils Habsucht und Geldgier veranlaßten zahlreiche Cleriker, sich nach Erwerbsarten umzusehen oder Nebengeschäften zuzuwenden, welche sie selbst und ihren Stand nur in Mißachtung bringen konnten. Die Einen trieben sich als Possenreißer und Spaßmacher im Lande umher [2]), oder zogen als clerici vagabundi auf gut Glück von Kirche zu Kirche, um auf einige Tage oder Wochen für dürftigen Lohn Dienste zu leisten [3]). Andere trieben Kaufmannschaft [4]) und Wuchergeschäfte [5]), gaben sich mit Wirthschaft [6]) und Weinhandel [7]) ab, oder arbeiteten als Gerber, Metzger, Schuster [8]) 2c., unterhielten Spielhöllen und Bordelle [9]). Andern war das Gefühl für Anstand und clerikales Decorum so

---

1) Conc. Lambeth. c. 10. Hard. l. c. p. 865 sqq.

2) c. unic. de vita et honest. cleric. VI. 3. 1. Conc. Salisburg. ann. 1310. c. 3. Hard. l. c. p. 1304 sq.

3) Hefele, Concil.-Gesch. V. S. 175. 180. 195. 500. VI. S. 52. 62. 204. 595. 621 f.

4) Conc. Salmur. ann. 1253. c. 23. Conc. Colon. ann. 1260. c. 20. Hard. l. c. p. 446. 518.

5) Conc. Arelat. ann. 1272. c. 14. Conc. Rotomag. ann. 1299. c. 1. Hard. l. c. p. 730. 1202 sp.

6) Conc. Budens. ann. 1279. c. 5. Hard. l. c. p. 792.

7) Conc. Revenat. IV. ann. 1317. c. 4. Hard. l. c. p. 1437.

8) Hefele, a. a. O. VI. S. 337. 596.

9) Hefele, a. a. O. S. 457.

sehr abhanden gekommen, daß sie barfuß die Messe lasen [1]), in Holzschuhen das Viaticum zu den Kranken trugen [2]) oder Nachts auf den Straßen sangen und lärmten [3]). Wieder Andere bestahlen die eigenen Kirchen und nahmen Kelche, Bücher, Kreuze, Reliquien und Ornamente hinweg, schnitten Blätter aus den Büchern oder machten das Geschriebene unleserlich [4]). Auch an Solchen fehlte es nicht, welche als Wegelagerer den reisenden Kaufleuten auflauerten und sie ausplünderten, selbst die Boten nicht schonend, welche Briefe nach Rom trugen [5]).

Fragen wir nach der Beobachtung des sechsten Gebotes, so zeigt das Bild, welches sich darbietet, noch tiefere Schatten. Zwar finden sich in den Reihen des Clerus wie zu allen Zeiten so auch damals viele Männer, die durch Tugend und Sittenreinheit hervorragten, aber die überwiegende Mehrzahl war der Unlauterkeit in einer Weise verfallen, daß die allgemeine moralische Versunkenheit, die in dieser Richtung herrschte, die stehende Klage und das characteristische Merkmal jener Zeiten bildet. Insbesonders hatte der Concubinat schreckliche Dimensionen angenommen und trat ungescheut an's Tageslicht. Die Stiftsherrn von Feltri brachten die Nächte außerhalb des Klosters zu und lebten öffentlich mit ihren Concubinen — „die Pfründner und Cleriker sind sittenloser als die Laien", sagt Innocenz III. in seinem dießfallsigen Mahnbriefe [6]). Die

1) Conc. Colon. ann. 1279. c. 7. Hard. l. c. p. 823.
2) Hefele, a. a. O. S. 246.
3) Conc. Colon. cit. c. 1. Hard. l. c. p. 820.
4) Conc. Turon. ann. 1282. c. 4. Hard. l. c. p. 886 sq.
5) Innocentius III, Epist. L. V. ep. 95.
6) Epist. L. I. ep. 309.

Canonici von Narbonne hielten nicht bloß Beischläferinnen, sondern einige derselben waren Ehefrauen, welche sie ihren Männern hinweggenommen hatten [1]). In der Diöcese Norwich kam es vor, daß Geistliche öffentlich und in aller Form sich verheiratheten [2]), und in demselben England ließ ein anderer Geistlicher zur Zeit Hadrians IV., sei es aus frechem Spott oder übermüthigem Trotz, seiner Tochter in der Taufe den Namen Hadriane beilegen [3]). Die Laien unterstützten den Concubinat und nahmen seine Anhänger — selbst mit Gewalt — gegen die Bischöfe, welche die Cölibatsgesetze durchführen wollten, in Schutz, damit die Geistlichen ihren Frauen und Töchtern weniger nachstellten [4]). Daß derlei Verletzungen der ehelichen Verhältnisse häufig vorkamen, läßt sich leicht denken und z. B. Innocenz III. hatte über zwei Fälle zu entscheiden, in welchen erzürnte Ehemänner Cleriker, die sie auf der That ertappt hatten, entmannten oder ihnen die Nase abschnitten [5]). Der Concubinat war so tief eingewurzelt und so weit verbreitet, daß vor und nach Innocenz kaum eine Synode sich findet, welche nicht mit ihm sich beschäftigt und das herrschende Verderben laut beklagt hätte. Das Concil von Valladolid beginnt den dießbezüglichen Canon mit den Worten — „Quia clericorum nonnulli famae suae prodigi et salutis in

---

1) Innocent. III, Epist. L. VII. ep. 75.

2) Idem, Epist. L. VI. ep. 103.

3) Johann. Salisber. Ep. 27.

4) Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, VI. S. 261. Von der gleichen Erwägung mögen jene Laien in Spanien geleitet gewesen sein, welche die Cleriker, namentlich Majoristen, zwangen, Concubinen zu halten. Conc. apud Vallem Oleti (Valladolid) ann. 1322. c. 7. Hard. VII. p. 1468.

5) Epist. L. VII. ep. 156; XI. ep. 103.

concubinatu publico vitam ducunt enormiter dissolutam etc."; in ihrem weitern Verlauf bezeichnet die Stelle als den Abgrund der Schlechtigkeit, Nichtchristinnen zu Concubinen zu haben [1]). Wie die Synoden [2]) wiederholt hervorheben, lag der Hauptgrund der weiten Verbreitung und des frechen Hervortretens darin, daß viele kirchliche Obere, statt einzuschreiten, dem Uebel aus Nachlässigkeit freien Lauf ließen oder es gegen Geld, wenn auch nicht positiv begünstigten, so doch duldeten. Darum kann die Nachricht, es habe sich beim Volke allmählig die Meinung gebildet, die einfache Fornikation sei keine Sünde [3]), nicht befremden. Aber auch das befremdet nicht, daß die Kirche gegen einen so sittenlosen und tiefgesunkenen Clerus die Strafe der körperlichen Züchtigung beibehielt: das Volk, weit entfernt, an solchen Executionen Anstoß zu nehmen, mußte in denselben vielmehr eine völlig sachgemäße und durchaus entsprechende Behandlung erblicken — „propter crimen concubinatus habetur clerus in derisum, abominationem et opprobrium cunctis gentibus" [4]). Andererseits waren auch die Cleriker nicht so feinfühlig und zart, um wegen einer körperlichen Züchtigung bei Andern Mitleid hervorzurufen oder sie für die eigene Person als ein großes Unglück anzusehen. Derbheit ist ein hervorstechender Characterzug an ihnen: Schlägereien unter sich selbst — oft der heftigsten Art — gehören keineswegs zu den Seltenheiten [5]), sogar die eigenen Standesgenossen zu

1) Conc. apud Vallem Olet. l. c.

2) z. B. Conc. Colon. ann. 1423. c. 1. Hard. VIII. p. 1007.

3) Conc. Paris. ann. 1429. c. 23. Hard. l. c. p. 1046.

4) Conc. Paris. l. c.

5) Innocent. III, Epist. L. I. ep. 209; V. ep. 75; VIII. ep. 151; c. 1. X. de sent. excomm. 5. 39.

verstümmeln oder zu morden, trugen Manche kein Bedenken [1]).

Neben dem Angeführten ist noch ein weiteres Moment sorgfältig in Rechnung zu ziehen. Die körperliche Züchtigung hatte fast gänzlich aufgehört, eine schimpfliche Strafe zu sein, nachdem sie ein allgemein üblicher Bestandtheil der Buße geworden war, bald von der Kirche den Einzelnen und darunter Männern aus den höchsten Ständen auferlegt, bald von ihnen freiwillig gewählt. Nach den Berichten der Chronisten hat Kaiser Heinrich III. (1039—56) nie gewagt, die Insignien seiner Würde zu tragen, ohne vorher durch Beicht und Buße und durch Uebernahme der Flagellation die Erlaubniß erhalten zu haben; an einem hohen Kirchenfeste sei er wie ein Büßer vor den Cölner Erzbischof Anno hingetreten, — erst nach heftigen Vorhalten und der härtesten Geißelung sei ihm unter der Bedingung, daß er eigenhändig drei und dreißig Pfund Silber unter die Armen austheile, gestattet worden, die Krone sich aufs Haupt zu setzen und der Kaiser habe sich zu Allem willfährig gezeigt [2]). Als Herzog Gottfried die Stadt Verdun

1) Conc. Colon. ann. 1266. c. 33. Hard. VII. p. 573.

2) Chronicon Engelhus. bei Leibnit. Scriptor. Brunsuic. T. II. p. 1085: »(Henricus III. imperator) considerans tanti nominis majestatem longe suis praecellere meritis, nunquam insignia regalia sibi praesumpsit imponere, nisi confessionis ac poenitentiae, *verberum* etiam satisfactione licentiam a sacerdote suppliciter mereretur... Quadam igitur festivitate supplex ac poenitens coepit adire antistitem Coloniensis ecclesiae Annonem nomine. Mox sacer antistes, sicuti parcere solitus erat inopi et pauperi, sic misericors absque misericordia saevire coepit in principem, vehementissimis illum invadens correptionibus, illumque *durissimis verberum plagis* afflictum non aliter ea die coronatum incedere concessit, quam prius

erobert und die Hauptkirche in Asche gelegt hatte, wurde er bald nachher so sehr von Reue ergriffen, daß er sich öffentlich geißeln ließ und eine beträchtliche Geldsumme erlegte, um sich vom Abscheeren der Haare loszukaufen [1]). Bei der Absolution, welche Heinrich II. von England wegen der Ermordung des Thomas Becket nachsuchte und erhielt, unterzog sich der König freiwillig der Geißelung und empfieng von jedem der zahlreich anwesenden Mönche einige Streiche auf den bloßen Leib [2]). Einem Laien, der im Kriege einem (schottischen) Bischofe die Zunge ausgeschnitten hatte und nach Rom gekommen war, um die Absolution nachzusuchen, legte Innocenz III. als Buße auf, barfuß und in linnenem Gewande nach der Heimath zurückzukehren, hier und im Sprengel des Bischofs mit gebundener Zunge und mit Ruthen in der Hand umherzugehen, vor den Kirchenthüren zur Erde niedergestreckt sich peitschen zu lassen [3]), den Tag über zu fasten und Schweigen zu beobachten, dann

---

manibus suis XXXIII libras argenti in pauperes expendisset. Nec abnuit imperator, sed cuncta passus est et fecit.«

1) Lambertus Schafnaburg. ad ann. 1046 bei Pistorius, Scriptor. rer. Germ. T. I. p. 160: »Dux Godofredus civitatem Verdonensem cepit, majorem in ea ecclesiam concremavit. Sed post modicum facti in tantum eum poenituit, *ut publice se verberari fecerit* et capillos suos, ne tonderetur, multa pecunia redemerit.«

2) Matthaeus Paris, Hist. Anglor. ad ann. 1174: ».. carnemque suam *nudam disciplinae virgarum supponens,* a singulis viris religiosis quorum multitudo magna convenerat, ictus ternos vel quinos accepit, eo asperius percutere persuadente. Vestibus igitur resumptis etc.«

3) Innocent. III, Epist. L. V. ep. 79: ».. veniensque ad ingressum ecclesiae, sed nequaquam ingrediens, *prostratum in terram disciplinari se faciat cum virgis, quas in manu gestabit etc.«*

im hl. Lande dreijährigen Kriegsdienst zu leisten und weitere zwei Jahre jeden Freitag nur Wasser und Brod zu genießen. Ludwig der Heilige ließ sich allwöchentlich beim Empfang des Bußsacramentes die „Disciplin" geben und als ein überstrenger Beichtvater die Sache bis in's fast Unerträgliche steigerte, schwieg der König und wagte erst dem Nachfolger des Schlaghards gleichsam im Scherze zu gestehen, wie arg ihm jener mitgespielt habe [1]). Ueberhaupt war es längst allgemeine und weitverbreitete Sitte geworden, zur Buße sich zu geißeln oder geißeln zu lassen, selbst vornehme Frauen unterzogen sich der frommen Uebung [2]), bis schließlich der in seinem Ursprung wohlgemeinte Eifer in krankhafter Uebertreibung und seuchenartig um sich greifend in das Unwesen der Flagellanten- oder Geißlervereine ausartete.

Unter solchen Umständen konnte auch für Cleriker die körperliche Züchtigung nicht viel Verletzendes oder Demüthigendes in sich schließen, dieselbe stand mit den herrschenden Anschauungen der Zeit in voller Uebereinstimmung, denn sie war das allgemein übliche — bald freiwillig gewählte, bald unfreiwillig auferlegte — Mittel, begangene Vergehen zu sühnen und dafür Genugthuung zu leisten. —

Die im Gratianischen Decrete und der Decretalensammlung Gregors IX. enthaltenen, die körperliche Züchtigung der Cleriker betreffenden Gesetzesbestimmungen wurden

1) Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, Bd. IV. S. 218.

2) Petrus Damiani, Epist. L. I. ep. 19. ad Alexand. Rom. pontific.: »Hujus sancti senis (sc. Dominici Loricati) exemplo faciendae disciplinae mos in nostris partibus inolevit, ut non modo viri, *sed et nobiles mulieres* hoc purgatorii genus inhianter arriperent.« Cfr. (Boileau,) Historia flagellantium. Paris, 1700, p. 178 sqq.

von den Glossatoren und überhaupt von der damaligen Wissenschaft für die gerichtliche Praxis in folgende Hauptsätze zusammengefaßt. Die Strafe ist zunächst für die jüngern Cleriker bestimmt und kann bei ihnen auch wegen geringerer Vergehen zur Anwendung kommen; Majoristen dagegen dürfen nur ausnahmsweise, d. h. wenn es sich um besonders schwere Delicte handelt, mit ihr belegt werden [1]). Es ist dem Bischof nicht gestattet, einen Geistlichen eigenhändig zu züchtigen [2]), vielmehr hat er sich zur Vollstreckung eines andern Clerikers zu bedienen; überträgt er einem Laien die Execution, so trifft diesen wie den Auftraggeber, mag die Strafe auch noch so gerecht sein, wegen Verletzung des privilegium canonis die Excommunication [3]), ausgenommen, der Bischof habe keinen Cleriker zur Hand [4]), oder es liege auf Seiten des Straffälligen gänzliche Unverbesserlichkeit vor [5]). Endlich muß die Züchtigung eine mäßige sein und darf die von der Humanität gezogenen Grenzen nicht überschreiten [6]), namentlich kein Blutvergießen zur Folge haben [7]), sonst treten Bann und Exil ein [8]) — und wenn körperliche Verstümmelung oder der Tod erfolgt, so verfallen die Excedenten noch außerdem der Irregularität [9]). —

---

1) c. 8. Dist. XLV. Glossa in c. ult. Dist. XXXV. verb. *corporali*.

2) c. 25. Dist. LXXXVI.

3) Arg. c. 24 X. de sent. excommunicat. 5. 39.

4) Glossa in c. 25. Dist. LXXXVI.

5) Arg. c. 35 X. h. t. 5. 39.

6) c. 9 seqq. Dist. XLV.

7) Arg. c. 4 X. de raptor. 5. 17.

8) c. 8. Dist. XLV.

9) c. 7 X. de homicid. 5. 12.

Indessen hatte sich der Gedanke, daß die körperliche Züchtigung denn doch eine für die Diener der Religion unangemessene und mit der Stellung derselben schwer vereinbare Strafe sei, schon frühzeitig dem christlichen Bewußtsein aufgedrängt und allmählig angefangen, in weitern Kreisen sich Bahn zu brechen. Bereits Innocenz III. hat ihn ausgesprochen und es für ungeziemend erklärt, Geistliche mit Schlägen zu züchtigen [1]). In der Decretalensammlung Gregors IX. läßt sich ein Zurücktreten der gegen die Cleriker gerichteten Fustigation bemerken: im Verhältniß zum Decrete Gratians und noch mehr gegenüber der ältern Gesetzgebung ist von ihr nur noch selten die Rede und für viele Fälle die Gefängnißstrafe an deren Stelle getreten. Auch das Tridentinum erwähnt die letztere [2]), ohne der Züchtigung auch nur mit einem Worte zu gedenken. Das Concil scheint über die ganze Angelegenheit absichtlich Stillschweigen beobachtet zu haben, um die durch den Gebrauch der Jahrhunderte gleichsam geheiligte Strafform weder positiv verwerfen und ausdrücklich aufheben, noch auch direct bestätigen und für alle Zukunft sanctioniren zu müssen. Aber daß sie die Väter als veraltet und mit den neuen Verhältnissen unvereinbar wenigstens innerlich nicht mehr gebilligt haben, dürfte aus dem schönen Decrete [3]), welches von der brüderlichen Zurechtweisung des Clerus und von der rechten Art, seine Vergehen zu strafen, handelt, mit Bestimmtheit hervorgehen, zumal, da gerade jene Worte, mit welchen Gregor d. G. den Bischof von Constantinopel, der gegen einen Presbyter von der körperlichen Züch-

1) Ferreras, Geschichte von Spanien, Bd. IV. S 75.
2) Sess. XXV. c. 6. 14 de ref.
3) Sess. XIII. c. 1 de ref.

tigung ungehörigen Gebrauch gemacht hatte, zurechtwies[1]), den Bischöfen aufs Neue in's Gedächtniß zurückgerufen werden — „*se pastores, non percussores* esse meminerint."

Jedoch die gerichtliche Praxis hielt an der nun einmal hergebrachten, vom Concil weder gebilligten noch verworfenen Strafe vorläufig fest. Im J. 1562 sah sich das Parlament zu Paris veranlaßt, die öffentliche Züchtigung der Cleriker zu verbieten und als einen Mißbrauch der kirchlichen Strafgewalt zu bezeichnen[2]), weil sie durch den Henker vollstreckt wurde, oft zum Blutvergießen führte und die Infamie im Gefolge hatte[3]). Die geheime oder private Fustigation, welche sich innerhalb des Gerichtsgebäudes vollzog, war also im Verbote nicht inbegriffen[4]) — und daß dieselbe in Frankreich und Spanien thatsächlich noch vorkam und die Bischöfe sie nicht, wie das kirchliche Recht verlangte, durch Cleriker, sondern durch Laien vollstrecken ließen, wird von den hervorragendsten Canonisten aus dem Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts z. B. Navarrus[5]) († 1586), Suarez[6]) († 1617) und Barbosa[7]) († 1641) übereinstimmend bezeugt.

Aber aus derselben Zeit finden sich — wenigstens von einzelnen Orten — bestimmte Nachrichten, daß sie nicht

1) Epist. L. III. ep. 53. Auch bei Gratian — c. 1. Dist. XLV.

2) Van Espen, Jus eccles. P. III. tit. 11. c. 1. n. 44. Vgl. die Note der Mauriner zu Gregor. M. Epist. L. XI. ep. 71. c.

3) Richard, Analysis Concil. verb. Flagellatio.

4) Fleury, Instit. jur. can. P. III. c. 18. § 3.

5) Commentar. III. de regular. n. 52.

6) De censuris, Dist. XXII. sect. 1. n. 44.

7) Collectan. in c. 24. X. de sent. excomm. 5. 39. n. 2 sq.

mehr im Gebrauche sei. Der berühmte Criminalist Julius Clarus († 1575) versichert, ihm sei kein einziger Fall bekannt, in welchem sie (in Italien) gegen Cleriker angewendet worden wäre und auch in Frankreich sei sie im Verschwinden begriffen [1]. Ein Jahrhundert später konnte Pirhing († 1679) behaupten, die dießbezüglichen Kirchengesetze seien, namentlich den Weltgeistlichen gegenüber „fast" überall außer Uebung gekommen [2]. Mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts war die Entwicklung bei ihrem endgültigen Abschluß angelangt: die körperliche Züchtigung bestand als Strafe der Cleriker zwar formell noch zu Recht, denn ihre Aufhebung ist direct nie ausgesprochen worden, aber in Folge einer allgemeinen Gewohnheit machte die gerichtliche Praxis nirgends mehr thatsächlichen Gebrauch von ihr [3].

1) Julius Clarus, Practica criminal. § fin. quaest. 70. n. 2: »Ego tamen *apud nos* nunquam vidi poenam fustigationis seu verberationis servari in persona alicuius clerici prout neque illam in usu *Regno Franciae* contra clericos attestatur Practica Millei cet.«

2) Jus can. L. V. tit. 25. n. 1: »Quae de percussione clericorum, praesertim secularium statuta sunt, *fere in desuetudinem abierunt.*«

3) Reiffenstuel, Jus can. L. V. tit. 2. n. 10: »Et quamvis verberatio clerici *per longam consuetudinem non amplius sit in usu*, tamen *de jure* fieri potest.« Schmalzgrueber, Jus eccles. L. V. tit. 37. n. 204: »*Usus istius castigationis in multis locis recessit a curia,* prout de curiis episcopalibus Hispaniae, Franciae et Lusitaniae testatur Julius Clarus. Addi possunt curiae episcopales Germaniae; *neque enim constat, poenam istam nostris temporibus infligi clericis.*« — Held, Jurisprudent. universal. L. V. Dissert. III. c. 3. § 7: »Interim hodie in foro ecclesiastico *non tantum publica clerici verberatio cessat, sed ne privatae quidem* (nisi singularis malitia, obstinatio aut simulata stupiditas aliud exigat) *superest locus.*«

Der geschichtliche Proceß, welcher sich auf diesem Gebiete seit dem Tridentinum vollzog und mit der factischen Aufhebung der Strafe abschloß, scheint uns im engsten Zusammenhang zu stehen einerseits mit der Entwicklung der bürgerlichen Justiz, andererseits mit der veränderten Stellung, in welche der Clerus nach und nach eingetreten war.

Die bürgerliche Strafrechtspflege war in der Zeit unmittelbar vor und nach dem Concil von Trient, übereinstimmend mit der Praxis der vorausgehenden Jahrhunderte, noch überaus hart und strenge. Zwar ist nicht zu verkennen, daß die Halsgerichtsordnung Carls V. gegenüber dem bisherigen Criminalrechte und namentlich neben der Bambergensis einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet, aber in materieller Beziehung hat die Carolina doch nur wenig geändert, insbesonders die qualificirten Todes- sowie die verstümmelnden Strafen beibehalten und auch von der körperlichen Züchtigung [1]) noch einen umfassenden Gebrauch gemacht. Das neubearbeitete Strafrecht war auf dem Reichstage zu Regensburg im J. 1532 als Reichsgesetz publicirt und trotz der sog. salvatorischen Clausel in den verschiedenen Territorien, theils ausdrücklich theils stillschweigend, bald in seinem ganzen Umfange bald wenigstens als Grundlage des Territorialrechts anerkannt worden [2]). Erwägen wir nun die harten und mitunter noch geradezu barbarischen Strafen des geltenden Rechts, dem die Gesetzgebung der andern europäischen Länder vollkommen ebenbürtig war — und erinnern wir uns zugleich der oben erwähnten Thatsache, daß schon vor und namentlich auf dem Tridentinum die körperliche Züchtigung als eine für Cleriker unange-

1) Carolina, Art. 113. 115. 123. 127. 158.
2) Geib, a. a. O. S. 276 ff.

messene Strafe betrachtet wurde, so läßt sich das anfänglich zu Tage tretende Schwanken, wornach die Fustigation gegen Cleriker an einzelnen Orten noch in Anwendung gebracht, an andern aber außer Gebrauch gesetzt wurde, hinlänglich erklären.

Aber während schon im Laufe des 17. Jahrhunderts auf dem Gebiete der weltlichen Justiz eine Hinneigung zu größerer Milde sich bemerkbar machte [1]), trat seit der Mitte des folgenden Säculums — zuerst in England und Frankreich, später in Italien und Deutschland — ein völliger Umschwung in den bisherigen Ansichten ein. Die philosophische Aufklärung jener geistig tiefbewegten Zeit machte sich, auf die Jurisprudenz und Gesetzgebung übergetragen, als ungestümer Humanitätseifer, als sentimentale Philanthropie, als hastiges Streben nach einer absolut vernünftigen und rein menschlichen Rechtspflege geltend. So unklar die neuen Ideen in ihren Anfängen auch gewesen sein mögen, die Ergebnisse, zu welchen sie schließlich führten, sind doch in hohem Grade erfreulich und ein bleibender Segen der Menschheit. Alle Arten der qualificirten Todesstrafe verschwinden, sie selbst wird auf möglichst wenige Verbrechen beschränkt, die Haft gilt als die zweckmäßigste Strafform und kommt (in Verbindung mit einer durchgreifenden Reform des Gefängnißwesens) am häufigsten in Anwendung, die körperliche Züchtigung wird auf einige Vergehen, sowie auf Personen der untersten Volksclasse reducirt und endlich in fast allen Staaten vollständig beseitigt [2]). Zu diesem Resultate führte die immer weiter um sich greifende Erkenntniß, daß dieselbe je nach der Individualität

1) Geib, a. a. O. S. 302 f. 310 f.

2) Geib, a. a. O. S. 336 f. 358 ff.

sehr ungleich wirke, unter Umständen schwere körperliche Nachtheile bringe, den Gestraften nie bessere, entweder allzuschnell vorübergehe und keine dauernden Eindrücke zurücklasse oder im entgegengesetzten Falle den Gezüchtigten zu Ingrimm und Rache reize und ihn, vor sich selbst entehrt und in den Augen seiner Mitbürger moralisch vernichtet, zur Verübung neuer Verbrechen treibe und, was das Bedenklichste sei, auf das gesammte Volk einen verwildernden, die Rohheit fördernden, die wahre Sittlichkeit zerstörenden Einfluß übe [1]).

Diese und ähnliche Erwägungen scheinen auch in der Kirche zur allmähligen Aufhebung der körperlichen Züchtigung der Cleriker den Anstoß gegeben zu haben und wenn die Strafe im Laufe des 18. Jahrhunderts durch Gewohnheit fast überall beseitigt wurde, so hat die Praxis der kirchlichen Gerichte mit der Entwicklung, welche die Angelegenheit auf dem Boden der weltlichen Justiz durchlief, nicht nur gleichen Schritt gehalten, sondern ist ihr um ein Beträchtliches vorausgeeilt.

Der Grund der letztern Erscheinung dürfte in dem zweiten der oben erwähnten Momente — in der veränderten Stellung liegen, welche der Clerus seit dem Tridentinum einnahm. Wie die Synode auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens tiefgreifende Reformen eintreten ließ, so war sie vor Allem gegenüber dem Clerus bestrebt, die gelockerte Disciplin wiederherzustellen. In richtiger Würdigung der Ursachen, welche die Reformation vorbereitet, in's Werk gesetzt und mit reißender Schnelligkeit über fast alle Länder verbreitet hatten, legte sie der Geistlichkeit die

---

1) Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, Zwölfte Auflage, 1836. S. 138 f. Geib, a. a. O. II. S. 429.

lange mißachteten Pflichten, namentlich die eines ehrbaren Lebenswandels und einer eifrigen Berufsthätigkeit eindringlich vor Augen, beseitigte nach allen Richtungen die Quellen und Anlässe, aus welchen die zahlreichen Mißstände und Aergernisse hervorgegangen waren und trug Sorge, daß ihre dießbezüglichen Anordnungen nicht todter Buchstabe bleiben, sondern thatsächlich ausgeführt werden. In der genannten Absicht wurde namentlich die Errichtung von Seminarien vorgeschrieben, in welchen Diejenigen, die Fähigkeit und Neigung zum geistlichen Stande hätten, mindestens vom zwölften Lebensjahre an, ferne von den störenden Einflüssen der Welt, unter den Augen des Bischofs von tüchtigen Lehrern in den kirchlichen Wissenschaften unterrichtet und für ihren künftigen Beruf in angemessener Weise erzogen werden sollten [1]. Daß die neugegründeten Anstalten damals einem dringenden Bedürfnisse entgegenkamen, ist über allen Zweifel erhaben und ebensowenig in Abrede zu ziehen, daß dieselben in ihrer weitern Entwickelung, insbesonders da wo sie mit Universitäten in Verbindung gebracht worden waren, den gehegten Erwartungen entsprachen. Die Geschichte der drei letzten Jahrhunderte lehrt, daß der Clerus, wie er seit dem Tridentinum geworden, im großen Durchschnitte — denn Ausnahmen gab und giebt es immer — sowohl in wissenschaftlicher als auch sittlicher Beziehung seine Vorgänger weit überragte, allen billigen Anforderungen genügte, sich auf der Höhe der Zeit erhielt und darum segensreich auf sie einwirkte, kurz in einer Weise seine große Mission erfüllte, daß zwischen Jetzt und Ehedem kaum ein Vergleich möglich ist.

---

1) Sess. XXIII. c. 18 de ref.

Bei dieser glücklichen Wendung der Dinge mußte die Strafe der körperlichen Züchtigung, welche aus trüber Vergangenheit in die moderne Zeit noch hereinragte, sich nicht nur als ein entbehrliches, sondern auch als ein durchaus ungeeignetes Mittel der clerikalen Disciplin erweisen und darum, wie geschehen, von selbst hinwegfallen, findet sich doch auch bei der gleichzeitigen protestantischen Geistlichkeit von dem Gebrauch dieser Strafe nicht die leiseste Andeutung [1]).

Die Rechtmäßigkeit der nicht durch eine ausdrückliche Verfügung, sondern auf dem Wege der Gewohnheit erfolgten Aufhebung der früher zu Recht bestandenen und allgemein üblichen Strafe kann keinem Zweifel unterliegen. Denn daß eine den gesetzlichen Anforderungen entsprechende consuetudo gegenüber dem geltenden Rechte vernichtende Wirkung habe, läßt sich unschwer darthun. Das an sich keine Ausnahme zulassende Fastengebot z. B. wurde durch Gewohnheit dahin modificirt, daß an Weihnachten, wenn das Fest auf einen Freitag fällt, der Genuß von Fleischspeisen gestattet ist [2]). Die ursprünglich ohne Einschränkung geltende Vorschrift, an Sonn- und Feiertagen den Gottesdienst in der Pfarrkirche zu besuchen [3]) und an Ostern dem eigenen Pfarrer zu beichten [4]) ist durch eine allgemeine Gewohnheit beseitigt worden und die entgegengesetzten Uebungen, welche an die Stelle getreten waren, haben die Sanction der Kirche erlangt [5]). In gleicher

1) J. F. Willenberg, Dissert. de excessibus et poenis clericorum, Jenae, 1740.

2) c. 3 X. de observat. jejun. 3. 46.

3) c. 2 X. de paroch. 3. 29.

4) c. 12 X. de poenit. et remiss. 5. 38.

5) Benedict. XIV, De synod. dioeces. L. XI. c. 14.

Weise galten die Ehen zwischen Christen und Ungetauften bis tief in's Mittelalter als gültige, wenn auch unerlaubte und sündhafte Verbindungen, aber später wurde diese mildere Praxis aufgehoben und die Religionsverschiedenheit als trennendes Ehehinderniß behandelt — „*generali ecclesiae more,* qui pluribus abhinc saeculis viget ac *vim legis obtinet*" [1]). Auf demselben gesetzlichen Wege, d. h. durch allgemeine Gewohnheit sind auch die Canones, welche von der körperlichen Züchtigung der Cleriker reden, außer Wirksamkeit gesetzt worden.

Darum wird in den neuern mit dem hl. Stuhle abgeschlossenen Concordaten diese Strafe nicht mehr erwähnt, sondern den Bischöfen nur ganz allgemein die Befugniß zugesprochen — „in clericos reprehensione dignos aut honestum clericalem habitum eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes poenas *a sacro concilio Tridentino* statutas aliasque, *quas convenientes judicaverint,* infligere" [2]) — oder wie die in neuester Zeit mit den kleinen Republiken Amerikas eingegangenen Vereinbarungen übereinstimmend sich ausdrücken — „*juxta vigentem et adprobatam ecclesiae disciplinam* illos coër-

---

1) Benedict. XIV, Const. Singulari nobis v. J. 1749. § 10. Richter, Conc. Trid. p. 553.

2) Conventio pro Sicilia v. J. 1818. art. 20. Nussi, Conventiones etc. Ed. Mogunt. p. 185. Concordat. Bavaric. art. XII. d. Concordat. Austriac. art. XI. Concord. Wirtemberg. art. V. Concord. Badens. art. V. Walter, Fontes, p. 210. 283. 365. 377. Die zu den beiden letztern Vereinbarungen erlassenen päpstl. Instructionen nennen als Strafen gegen Cleriker: Privation oder Suspension vom Amte, Detention in einem Correctionshause und Geldbußen. Walter, l. c. p. 370. 389.

cere ecclesiasticos viros, qui a proprii muneris officiis et a recta vivendi ratione deflectunt“ [1]).

Mit Ausnahme des Preußischen Allgemeinen Landrechts, welches II. 11. § 52 „Strafen an Leib, Ehre oder Vermögen“ und § 127 „langwieriges Gefängniß und andere körperliche Strafen“ ausdrücklich verbietet, geschieht in allen übrigen Staatsgesetzgebungen Deutschlands da, wo sie von der bischöflichen Strafgewalt gegen Cleriker reden, der körperlichen Züchtigung offenbar deßhalb, weil dieselbe auch als kirchlich abgeschafft und unzulässig betrachtet wurde, keine Erwähnung mehr, sondern Verweis, Einberufung in eine Correctionsanstalt, Geldbußen, Entziehung des Einkommens, Suspension, Versetzung, Zurücksetzung und Absetzung werden als die nach dem geltenden Kirchenrechte üblichen und staatlicherseits unbeanstandeten Strafformen namhaft gemacht [2]).

Obwohl indessen die körperliche Züchtigung der Cleriker kraft Gewohnheitsrechtes aufgehört hatte, ein lebendiger Bestandtheil der Kirchendisciplin zu sein, so fand sie doch noch im vorigen Jahrhundert bei besonders eclatanter und obstinaterBöswilligkeit des Delinquenten ausnahms-

1) Concordat. pro Costarica ann. 1853. art. 16. Guatemala eod. ann. art. 17. Venezuela ann. 1862. art. 21. Nicaragua eod. ann. art. 16. Salvator. eod. ann. art. 16. Nussi, l. c. p. 301. 308. 359. 365. 371.

2) Vgl. über die ältere Staatsgesetzgebung Oesterreichs, Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe, S. 216. 256. 259. 268; über die neuere: k. Verordnung v. 12. April 1850. § 4. Walter, Fontes, p. 277. Württemberg: k. Entschließung v. 10. Juli 1844 u. Gesetz v. 30. Jan. 1862. § 6. Dove, Zeitschrift für KR. II. S. 77. 97. Churhessen: Verordnung v. 31. August 1829 über die bischöfliche Gewalt in Strafsachen, § 1. Walter, l. c. p. 351.

weise Anwendung [1]). Aehnliches ist in den jüngstverflossenen Decennien, wie officiell festgestellt und von betheiligter Seite zugestanden wurde, in geistlichen Corrections- und Demeritenhäusern einzelner Preußischer Diöcesen vorgekommen [2]) und die neueste Gesetzgebung des Landes nahm von da aus Veranlassung, den Gebrauch der körperlichen Züchtigung Geistlichen gegenüber ausdrücklich und für alle Fälle zu untersagen [3]). Zwar wurde gegen die Nothwendigkeit eines solchen Verbotes geltend gemacht, daß die körperliche Züchtigung als Strafe nicht mehr vorkomme und daß es sich in den von der Regierung constatirten Fällen, wo sie vorgekommen sei, nur um ein Zuchtmittel zur Aufrechthaltung der Ordnung gehandelt habe. Aber auch zu diesem Zwecke existire die körperliche Züchtigung in keiner kirchlichen Anstalt in zulässiger Weise, sie sei nirgends erlaubt und in keiner Hausordnung sanctionirt [4]). Trotzdem ließ sich nicht in Abrede stellen, daß derlei Körperstrafen gegen detinirte Priester, wenn auch nur in exceptioneller Weise und nur in den äußersten Fällen, thatsächlich angewendet worden waren — und im Hinblicke

1) Held, l. c: ».. sed ne privatae quidem clerici verberationi *(nisi singularis malitia, obstinatio aut simulata stupiditas aliud exigat)* superest locus.«

2) Hinschius, Die Preußischen Kirchengesetze des Jahres 1873. S. 52 f. 95 f. Höinghaus, Die neuen Kirchengesetze in Preußen, S. 102 ff.

3) Gesetz v. 13. Mai 1873. § 1: „Straf- und Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit oder bürgerliche Ehre sind unzulässig". — Gesetz v. 12. Mai 1873. § 3: „Die körperliche Züchtigung ist als kirchliche Disciplinarstrafe oder Zuchtmittel unzulässig."

4) Stenograph. Bericht bei Hinschius, a. a. O. S. 52 f.

auf diese Vorkommnisse dürfte das staatliche Verbot als vollständig gerechtfertigt erscheinen. Zwar ist principiell und unter allen Umständen an dem Satze festzuhalten, daß der Staat über die Strafwürdigkeit der Geistlichen, welche ihre Amts- und Standespflichten verletzen, kein entscheidendes Urtheil fällen könne, daß hier ausschließlich die Bischöfe als die zur Aufrechthaltung der Disciplin berufenen Organe competent seien und mit den Strafen, welche die kirchliche Gesetzgebung vorzeichnet, einzuschreiten das Recht haben. Allein wenn die eine oder andere dieser Strafen mit den geläuterten Begriffen einer humanen und menschenwürdigen Rechtspflege in directem Widerspruche steht, daher auch aus der bürgerlichen Gesetzgebung entfernt wurde und gegen keinen, auch nicht den letzten Unterthanen in Anwendung gebracht werden darf [1]), so ist es Pflicht und Recht des Staates, diejenigen seiner Bürger, welche Geistliche sind, gegen die verpönte Strafe zu schützen und Unrecht, denn als solches muß sie ihm erscheinen, von denselben fern zu halten. Daß aber heutzutage die körperliche Züchtigung unter die Strafformen der besagten Art falle, unterliegt keinem Zweifel und ebendarum kann die staatliche Berechtigung, ihren Gebrauch gegen Cleriker zu verbieten, nicht beanstandet werden. —

1) Für die Preußische Monarchie wurde die körperliche Züchtigung durch Cabinetsord. v. 6. Mai 1848 aufgehoben.

(Schluß folgt.)

2.

Das Wesen der Gelübdesolennität.

Von Dr. **Schönen** in Euskirchen.

Dritter Artikel.

Nach diesen Erwägungen wird es uns kein Kundiger verdenken, wenn wir diesen Uebereinkunftsversuch als durchaus mißlungen bezeichnen, zumal wir in ihm von der Constitution Gregor's XIII. nur ein Zerrbild wiederfinden, gezeichnet von jenen um die allgemeine Annahme ihrer Privatansicht weit mehr als um die Autorität der päpstl. Entscheidung bekümmerten Autoren, um wohlfeilen Kaufes die letztern abweisen und sich eines scheinbaren Sieges über dieselbe rühmen zu können. Es ist und bleibt der päpstliche Schiedsrichterspruch aus dem vorletzten Decennium des 16. Jahrhunderts seit jener Zeit die, wenn auch nicht von Allen gleich willig und bedingungslos anerkannte Lösung und es steht also, so sehr sich auch der theologische Standpunkt Einzelner gegen dieses Resultat sträuben mag, unanfechtbar fest, daß die Gelübdesolennität kein Wesenserforderniß des stat. relig. ist. Diese Frage, welche vor Gregor XIII. noch eine offene gewesen, hatte dieß zu sein aufgehört und wir müssen der Entscheidung desselben, abge-

sehen von der ihr innewohnenden amtlichen Autorität [1]), auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus um so mehr das Zeugniß der allein richtigen, für alle Folgen unbestreitbaren beilegen, da jeder bisherige Versuch, bei der Annahme einer andern Erklärung alle Schwierigkeiten zu lösen, handgreiflich mißlungen ist und als hoffnungslos aufgegeben werden muß. Wenn, wie wir oben [2]) im Vorbeigehen bemerkten, im Laufe der Verhandlungen die Autorität des hl. Thomas zu Gunsten der behaupteten Nothwendigkeit des solennen Gelübdes beim Zustandekommen des stat. relig. angezogen wurde, so zwingt uns die Anerkennung, die wir diesem edlen Geiste, den Ergebnissen seiner wissenschaftlichen Forschungen zollen, hier nachträglich noch hervorzuheben, daß seine Worte höchstens an einer Stelle diese Ansicht wohl nahelegen, nicht aber, wie es ja allerdings auch möglich wäre, wirklich enthalten. An mehreren der in die Debatte eingeführten Stellen [3]) sagt der gelehrte Aquinate nichts Anderes, als daß beim Antritt eines jeden Standes eine das Verbleiben in den einmal angetretenen Verhältnissen

1) vgl. Suarez a. a. O. tr. 10. l. 3. c. 4. n. 5—11.

2) S. 45.

3) 2. 2. q. 184. a. 4: »Est considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis requiritur primo obligatio aliqua vel absolutio ... secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse ... ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quae sunt perfectionis. a. 5: ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis.

begründende Verpflichtung und außerdem eine gewisse Solennität vorkomme. Daß derselbe bei Erwähnung dieser „solennitas“ nicht die specifische Solennität der Gelübde mit ihren ganz eigenthümlichen Folgen im Sinne gehabt, sondern an eine blos accidentielle, in äußeren Ceremonien bestehende Feierlichkeit [1]) gedacht, geht daraus ersichtlich hervor, daß er dieselbe beim Antritt aller Stände vorfindlich erklärt und sie noch speciell bei den Bischöfen vorhanden nachweist [2]). Nichts Anderes auch hat er gesagt und ge-

1) Die von einigen Theologen, namentlich Thomisten auf Grund der Behauptung ihres Meisters, daß die Ablegung eines jeden vot. religionis mit einer gewissen Feierlichkeit versehen sei, neben der allgemein angenommenen Unterscheidung einer substantiellen und accidentiellen Solennität aufgestellte Distinction einer solemnitas »essentialis« und »legitima« (vgl. revue des sciences ecclés. 1868. Juin. pg. 505. n. 1) scheint uns einmal überflüssig und dann etwaige Mißverständnisse nicht zu heben, sondern zu fördern sehr geeignet zu sein. Unnöthig nennen wir dieselbe deßhalb, weil sie, wenn auch von einem andern Gesichtspunkte ausgehend, mit der erstern vollständig zusammenfällt: die „essentielle“ Solennität, welche nach der Ansicht ihrer Urheber selbst in der Publicität, in einer nach den verschiedenen Formen des Ordensstandes verschiedenen Summe von Ceremonieen und rituellen Gebräuchen besteht, ist ja nichts anderes, als die in der ersten Unterscheidung bezeichnete solennitas »accidentalis« und das andere Glied der ersteren Eintheilung, die solennitas »substantialis« deckt sich völlig mit der sol. »legitima« und nimmt nur mit Rücksicht auf den Ursprung und die Quelle ihrer soweit tragenden Rechte, als welche sich die Festsetzungen des höchsten kirchlichen Lehramtes ausweisen, den letztern Namen „gesetzliche“ an. Unzweckmäßig aber erscheint uns diese neue Distinction mit den gewählten Bezeichnungen darum, weil das Adjectivum »essentialis« mit dem andern »substantialis« sehr leicht verwechselt wird, während es etwas durchaus verschiedenes, ja das gerade Gegentheil dessen zum Ausdruck zu bringen bestimmt ist, was das »substantialis« der erstern Eintheilung hervorheben soll.

2) a. a. O. a. 5.

dacht, wenn er erklärt [1]), daß nicht zwar jedem particulären, wohl aber jenem Gelübde die Solennität eigne, durch welches sich jemand ständig dem göttlichen Dienste weihe. Wenn auch von vornherein nicht so evident wie diese, enthält auch jene oben speciell erwähnte Stelle [2]), welche wohl als das mächtigste Zeugniß des hl. Thomas für jene Ansicht angesehen zu werden pflegt, genauer betrachtet nichts, was für die Nothwendigkeit der Solennität beim Antritt des Ordensstandes angeführt werden kann. Für ein blödes oder befangenes Auge allerdings war dieser Ausspruch, in welchem das solenne Gelübde in so enge Beziehung zum status relig. gebracht wurde, überzeugend, daß der Theologenfürst der damals noch freigegebenen Meinung zugethan gewesen; es bedurfte ja hiezu nur des kleinen Schrittes, dem Begriffe des zur Zeit des hl. Thomus häufig, ja meist vorkommenden, den des Einzigen, des unersetzlich Nothwendigen unterzuschieben. Schon in diesem Fingerzeige wird der nur einigermaßen aufmerksame und bedächtige Leser die fehlerhafte Art und Weise angedeutet finden, wie man dazu kam, Thomas in dieser Streitfrage als Partei auftreten zu lassen. Die Aeußerung desselben, welche nichts Anderes, als den

1) 2. 2. q. 88. a. 7: »voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur et in professione certae regulae, quando per abre nuntiationem seculi et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.« a. a. O. ad 2: »cum quis vovet aliqua particularia opera . . . tali voto non congruit solemnitas sed solum voto, quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatui.«

2) 2. 2. q. 189. a. 2. ad 1: »Duplex est religionis votum: unum solemne, quod hominem facit monachum . . . Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus sed solum obligatus ad religionis ingressum«.

im 13. Jahrhundert häufigsten und geben wir zu, damals einzigen Modus, den Ordensstand anzutreten, verzeichnen wollte, betrachtete man unberechtigter Weise als Angabe der unerläßlichen Bedingungen, und legte der nur die thatsächlichen Verhältnisse jener Zeit constatirenden Notiz einen durchaus universellen Charakter bei, welchen dieselbe weder nach dem Wortlaute noch nach dem Zusammenhange erlangen konnte. Ueberdies übersah man auch bei der Berufung auf die Autorität des hl. Thomas, daß es sich an jener Stelle der Summa durchaus nicht um die rechtlichen Wirkungen jenes vot. simplex handle, dessen Object die Gesammtheit der Ordensstandsverpflichtungen und von dem allein in der vielgenannten Controverse die Rede war, sondern um das ganz andere, wodurch sich Jemand verpflichtet, in der Zukunft einmal die 3 evangelischen Räthe in einer religiösen Genossenschaft üben zu wollen. Daß ein solches Gelübde zum Antritt des stat. relig. nicht genügend und das gelobende Subject in jenen Stand zu versetzen nicht fähig sei, wurde niemals von Jemand in Frage gezogen, von den Vertretern der controversen Wirkung des vot. simplex ebensowenig wie von den Gegnern; daß aber die ganze Streitfrage von dieser Bemerkung des hl. Thomas nicht im Entferntesten berührt werde, kann ebensowenig einem Zweifel unterliegen. Wie wir darum jetzt noch, nachdem die bedeutenden Untersuchungen des 16. Jahrhunderts über diesen Punkt voraufgegangen sind, die thomistische Behauptung ihrem ganzen Inhalte nach für richtig und vollberechtigt halten, so glauben wir hinwieder auch, daß Thomas, ohne jenen Passus auch nur modifiziren zu müssen, die Erklärung Gregor's XIII. adoptiren könne und auch werde,

und wir machen den Satz des Suarez [1]) zu dem unsrigen: „in hac re non habemus D. Thomam nobis adversantem" [2]). In den letzten Jahrhunderten schloß sich denn auch die Mehrzahl der Theologen und Canonisten dem päpstlichen Richterspruch an und bezeichnete denselben bald als ein endgültiges lehramtliches Erkenntniß, worüber für die Folge alle Discussion geschlossen [3]), bald als ein Glaubensurtheil [4]) und die entgegenstehende Ansicht als einen die Reinheit des Glaubens tangirenden Irrthum [5]). Wir sagen nicht, wie Bonix [6]), die Gesammtheit, sondern nur die

---

1) a. a. O. tr. 7. l. 2. c. 14. n. 1.

2) Wir glauben noch bemerken zu sollen, daß wir uns absichtlich auf die bloße Berücksichtigung der Gregor XIII. entgegengehaltenen Aeußerungen beschränkt und von hier aus jenen Rettungsversuch als mißlungen erwiesen haben. Die Resultatlosigkeit jener Bemühungen, den hl. Thomas als Vorläufer jener Opposition gegen die päpstliche Entscheidung hinzustellen, würde noch ecclatanter und geradezu beschämend werden, wenn wir die sämmtlichen Stellen, von denen er über die Bedingungen des Ordensstandes spricht, namentlich 2. 2. q. 186. a. 2 — a. 6. und opuscul. 18. c. 11 et 15 in's Verhör nehmen, und wie es sich eigentlich gebührt, auf Grund einer Erklärung dieser unser Urtheil formiren wollten. — Scheinbar gefährlicher äußern sich einzelne Schüler und Anhänger des hl. Thomas, so z. B. Cajetan in seinem Commentar zu 2. 2. q. 188. a. 1 et Soto de iustit. l. 7. q. 1. a. 1. c. 3, obgleich auch diese wieder durch andere Bemerkungen unsere Bedenken aufheben.

3) vgl. Reiffenstuel, Jus can. titul. de regular. n. 14. — Schmalzgrueber, Jus eccles. univ. tit. de regular. n. 14 u. 15; François de Sales, Oeuvres compl. Paris, Béthune 1836. tom. 4. pag. 411.

4) vgl. Vasquez, in 1. 2. a. 96. disp. 165. c. 9. n. 94; Sanchez com. in S. l. 5. c. 1. n. 24: Suarez a. a. O. tr. 10. l. 3. c. 4. n. 5 sq.

5) Pontius, de matr. l. 7. c. 7. n. 5.

6) Tract. de iure regul. Par. 1857. tom. 1. p. 117.

Mehrzahl, weil wir bis in die Neuzeit herein mitunter noch einzelne Ausläufer jener censurirten Meinung gewahren, die aber wohl, wie die eigene frühere Erfahrung uns zu vermuthen erlaubt, mehr in der Unkenntniß des einschlägigen Materials, wie in bewußter Opposition wurzeln [1]).

---

1) Wir verweisen namentlich auf das bereits mehr erwähnte Buch von Schels (die neuern religiösen Frauengenossenschaften. Schaffhausen 1857). Nachdem der Verfasser Eingangs den Orden im Allgemeinen richtig definirt hat als „einen Verein von Personen einerlei Geschlechts, welche durch Ablegung der 3 Gelübde in einer als solche vom Papste approbirten Genossenschaft sich auf Lebensdauer verpflichtet haben, ihr Leben nach einer approbirten Regel einzurichten, (S. 3) erklärt er auf derselben und den folgenden Seiten diese seine Definition als im Widerspruche mit dem kanonischen Rechte, indem er behauptet, dieses „bringe die Feierlichkeit der Gelübde in so enge Beziehung mit dem Begriffe von Ordenspersonen, daß es als religiosae, moniales nur diejenigen bezeichnet, welche durch feierliche Gelübde ihr Leben nach einer kirchlich bestätigten Regel einzurichten sich verbunden haben." (S. 3 u. 4.) Es wäre, beiläufig bemerkt, nicht schwer, durch Aufdeckung der in der letzten Aeußerung enthaltenen Ungenauigkeiten und geradezu falschen Suppositionen die Rettung der voranstehenden Definition vorzunehmen; wir begnügen uns statt dessen auch hier wieder mit der Erklärung, daß, selbst wenn jene Bemerkung in allen ihren Punkten als richtig angenommen würde, dennoch die Lösung der Frage nach der Nothwendigkeit des feierlichen Gelübdes für den stat. relig. von ihr unberührt bleiben würde, wenn man nur, wie es angesichts der Geschichte nicht anders möglich, anerkennt, daß die Form des stat. relig. nicht eine für alle Zeit fixirte, sondern den Zeit- und Ortsverhältnissen gemäß variable ist. Nachdem der Verfasser dann der päpstlichen Anerkennung die Fähigkeit abgesprochen, ein Institut zu einem Orden zu erheben, wenn nicht die „hiezu nothwendigen Bedingungen der feierlichen Profeß und der päpstlichen Clausur" erbracht sind, (S. 9) sagt er in sonderbarer Weise diese sowie die eben berührte Behauptung wieder desavouirend wörtlich: „nicht in allen Körperschaften, welche päpstlich approbirt sind, es sei nun als wirkliche Orden, oder als einfache Genossenschaften, sind deßhalb die Gelübde feierlich" (Anmerkung S. 17

Die große Bedeutung der so erledigten Frage für die Erläuterung des Hauptgegenstandes, mit dem wir es hier zu thun haben, ist unverkennbar. Eben darum glaubten wir denn auch es diesen Hypothesen schuldig zu sein, sie mit einer gewissen Selbstständigkeit den Grundzügen nach sich aussprechen zu lassen, ehe wir zur weitern Prüfung der Traditionstheorie zurückkehrten.

Halten wir auch jetzt noch den Fortschritt unserer Untersuchung einen Augenblick an, so sind wir in der Lage, die Reihe der irrigen Consequenzen zu überschauen, zu welchen man nach und nach, stufenweise, gern oder ungern in Folge der einmal beschlossenen Festhaltung jener Solennitätserklärung getrieben wurde und welche man durch exegetische Künsteleien an den einschlägigen kirchenamtlichen Kundgebungen zu legitimiren sich vergebens bemühte. In diesen Consequenzen liegt unserer Ansicht nach die schlagendste Widerlegung des Princips, aus dem sie fließen. Die Behauptung der Nothwendigkeit des solennen Gelübdes zum Antritt des Ordensstandes wäre vollkommen begründet, wenn die Verlegung der Gelübdesolennität in die traditio zuläßig wäre; ist das Erstere aber falsch, so kann das Letztere als berechtigt nicht mehr anerkannt werden. Die Unrichtigkeit jener Behauptung können selbst die Anhänger der Traditionshypothese nicht mehr anzweifeln; ob

---

n. 18) und fügt dann, auch diese Behauptung wenigstens indirect zurücknehmend bei, „die Scholastiker der Gesellschaft Jesu mit nur einfachen Gelübden gelten in Folge eines besondern Privilegiums dennoch als wirkliche Religiosen", (S. 18) und so „könnte der hl. Stuhl aus apostol. Machtfülle auch solche Frauengenossenschaften zu kirchlichen Orden erheben, welche weder feierliche Gelübde ablegen, noch die Verbindlichkeit zur Clausur übernehmen". (a. a. O.)

sie dessen ungeachtet die Nichtberechtigung dieser **Verlegung**, welche zu jener wie das Prinzip zu seiner nothwendigen Folgerung hinführt, zu bezweifeln vermögen, muß ihrer eigenen Erwägung überlassen bleiben. Uns drängt bei aller Hochachtung vor einzelnen Vertretern dieser Solennitätsauffassung und trotz der längeren Nachwirkung dieser Lehrmeinung in der Moraltheologie schon das bisher erzielte Ergebniß unserer Forschungen, dieselbe als durchaus verfehlt zu bezeichnen, jene Beförderung der Solennität zu einem unerläßlichen Momente des stat. relig. aber als eine reine Zwecktheorie abzuweisen, welche sich überdies noch am Ordensstande, wie er zu allen Zeiten und in allen Ländern sich gestaltet hat, eine weitgehende Vergewaltigung erlaubt.

Unsere oben bekundete Genugthuung, die fehlerhaften Folgerungen jener Ansicht von dem Wesen der Solennität, welche wir die Traditionshypothese nannten, bereits aufgewiesen zu haben, erweist sich bei näherem und schärferm Betracht des Beweisverfahrens unserer Gegner sofort als unbegründet und verfrüht. Um uns nicht dem Vorwurfe der Ungenauigkeit auszusetzen, hätte an jener Stelle höchstens nur von einem, wenn auch dem wichtigern Theile derselben die Rede sein sollen. Boten allerdings schon die bisher vorgeführten Consequenzen in ihren Mängeln und Fehlern, sowie in ihrer tiefen Opposition gegen kirchliche Bestimmungen eine feste Grundlage zu unsrem Endurtheile über das sie erzeugende Princip, so wäre es dennoch ein schwer zu rechtfertigendes Verfahren, wenn wir die Berücksichtigung anderer Folgerungen, welche wenigstens im Sinne und nach der Intention ihrer Vertreter das Unzureichende jener erstern vielleicht zu ersetzen, das Verfehlte derselben möglicher Weise zu corrigiren und die zwischen ihnen und

den kirchlichen Festsetzungen aufgedeckte Kluft eventuell noch zu überbrücken bestimmt sind, bei Seite schieben oder schon, mit Außerachtlassung dieser, über das ganze Problem kurzweg den Stab brechen wollten. Den Weg zu unsicherem Ziele dürfen wir uns, wollen wir nicht in unsicherm Halbdunkel auf jedem Schritte durch die Einwürfe unserer Gegner gehemmt sein, nicht durch Umgehung einzelner Schwierigkeiten sondern nur so bahnen, daß wir mit den verschiedenen Solennitätstheorieen, welche durch innern Gehalt, oder doch durch äußere Verbreitung besondere Beachtung fordern, auch ihre Begründung, sowie ihre letzten wirklichen oder selbst nur vorgeblichen Consequenzen kritisch beleuchten. Dabei sind wir ja auch von vornherein wohl zu der Annahme berechtigt, daß es in dem, was tiefere Geister über unsere Frage gedacht haben, nicht an Momenten von Wahrheit fehlen kann, in denen unser Erkenntniß der Sache sich erweitert und vertieft; ja selbst der Irrthum solcher Geister wird für uns oft lehrreicher sein, als die Wahrheit derer, welche, in der Geschichte der Moraltheologie zahlreicher wie bei jeder andern verwandten Disciplin, sich begnügen, die Ansichten und Aussprüche Anderer zu wiederholen, ohne sie eingehend zu prüfen, und ohne uns ihrerseits unserem Bedürfniß und Verlangen entsprechend ein eindringendes Verständniß jener Aussprüche gewähren zu können.

Beruht die Gelübdesolennität ganz in jener als Moment der professio relig. erforderlichen traditio, ist dieselbe der naturnothwendige Ausfluß einer Selbsthingabe des Gelobenden an Gott, welche nicht unähnlich ist jener unbedingten gegenseitigen und ganzen Vereinigung der Ehegatten, so haben wir wenigstens nach dem Vorgeben der diese These aufstellenden Theologen in ihr, sobald sie nach dem Rechte

gültig zu Stande gekommen, ihrer natürlichen Grundlage zufolge ein Band von absoluter Unabänderlichkeit, beziehungsweise ein trennendes Ehehinderniß vor uns, welches in dem Mangel der zur Ehe erforderlichen Dispositionsfähigkeit besteht, seinen Rechtsgrund somit in sich selbst trägt und durch keine Dispensation gehoben werden kann. Wie das Band der natürlichen Ehe, so besitzt nach der Behauptung jener Theologen unter dieser Voraussetzung auch diese mystische Verbindung dem ius divinum naturale zufolge den Charakter der Unauflöslichkeit. Von der formellen Wahrheit dieser Folgerung aus der angeführten Grundvorstellung von dem Wesen der Gelübdefeierlichkeit einer- und der Zuläßigkeit und einleuchtenden Gewißheit nicht blos, sondern der ausschließlichen Richtigkeit ihrer Behauptung als theologische Meinung andrerseits sind diese Theologen so sehr überzeugt, daß beispielsweise der Spanier Soto [1]) mit aller Bestimmtheit die Lösung des Ehebandes seitens des Papstes für eher möglich erklärt, als die Hebung der durch das feierliche Gelübde herbeigeführten Eheunfähigkeit, und überdies noch die Verlegung der Solennität in einen gesetzgeberischen Act der kirchlichen Amtsgewalt als unrichtig bezeichnet, und zwar darum, weil bei Annahme dieser Anschauung dem Papste ein Dispensationsrecht beim solennen Gelübde zuerkannt werden müsse, was seiner Ansicht nach durchaus unzuläßig ist. Wie auf die Natur der traditio glauben die Anhänger dieser Ansicht sich zur Erhärtung nicht ihrer ganzen Deduction, wohl aber des bedeutungsvollen und uns besonders interessirenden Endergebnisses derselben auch auf die Autorität des hl. Thomas beziehen zu können. Und in der That mit vollem Rechte [2]).

1) de iust. l. 7. q. 4. a. 2. u. in lib. 4. dist. 38. q. 2. a. 2.

2) Die mitunter beigebrachte Unterscheidung des Thomas »iunior«

Hatte die Kritik der verschiedenen Solennitätserklärungen, welche zu seiner Zeit umliefen, den hl. Thomas zu dem negativen Resultate geführt, daß keine derselben vor dem Forum einer wissenschaftlichen Untersuchung Stich halte, so glaubte er in der oben [1]) ausführlich gewürdigten Benedictions- oder Consecrationshypothese die allein ausreichende Lösung des ganzen Problems, sowie aller Schwierigkeiten gefunden zu haben. Und von der Grundlage dieses Erklärungsversuches aus sahen wir ihn ja an eben jener Stelle bereits zu der uns augenblicklich beschäftigenden Consequenz gelangen, worin, wie wir nunmehr erfahren, die Consecrations- und Traditionstheorie übereinkomme. Daß wir das gesammte Beweismaterial, welches Thomas zur wissenschaftlichen Rechtfertigung seiner Aufstellungen verwandte [2]), nochmals vorführen, wird man nicht verlangen; hier, wo die Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit jener Folgerung allein in Frage steht, erübrigt uns nur, die obige Darstellung durch

---

und dessen Ansichten, wie er sie in dem Commentar zu den Sentenzenbüchern (in l. 4. dist. 38. q. 1. a. 4. ad 3) entwickelt hat, von denen des Thomas »senior« (vgl. Billuart, Summa s. Thomae Wirceburg. 1767. tom. 12. pg, 279) vermag diese Behauptung nicht zu erschüttern, da wir den einzigen Anhaltspunkt, bei welcher Ansicht Thomas stehen geblieben, in der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Ansichten haben. Auch dürfte die von Thomas a. 9 geschehene Aeußerung »solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit« einen Widerspruch mit unserer Behauptung eben so wenig wie mit seinen eigenen in a. 11 enthalten, da sie, wie aus dem ganzen Context und namentlich aus der Besprechung der Consecration »quae fit per ministerium Ecclesiae« hervorgeht, nur der Ausdruck des Gedankens ist, daß die Summe der üblichen Ceremonien ganz der kirchlichen Amtsgewalt untersteht und von dieser fest- und abgesetzt werden kann.

1) S. 16 fg.

2) 2. 2. q. 88. a. 11.

die Notiz pflichtschuldigst zu vervollständigen, daß Thomas in der angenehmen Lage zu sein erklärt [1]), sein aus der Analogie des consecrirten Kelches hergenommenes Hauptargument durch eine Erklärung Innocenz' III. [2]) stützen zu können, in welcher dieser Papst sich selbst aller Dispensationsgewalt in den solennen Gelübden für baar erklären soll.

Um bei der in der vorliegenden Controverse immer wieder citirten Decretale des großen Papstes zunächst stehen zu bleiben, sehen wir uns in Uebereinstimmung mit der Majorität der Canonisten [3]) zu constatiren veranlaßt, daß es sich in jenen Worten desselben durchaus nicht, wie Thomas vermeint, um die Hebung irgend eines oder der drei Ordensgelübde zusammen auf dem Wege der Dispensation und in Folge dessen dann um den Austritt des so Befreiten aus dem Ordensstande, sondern um die andere Frage handelt, ob im Ordensstande und während des ununterbrochenen Fortbestehens desselben eine Befreiung der Religiosen von der beim Antritte desselben übernommenen Verpflichtung zur Beobachtung der Keuschheit u. s. w. eintreten könne. Mit Recht beantwortet der Papst diese Frage negativ, und es sind somit, worauf für uns Alles ankommt, seine Worte, um mit den technischen Ausdrücken der Schule zu reden, nicht „in sensu diviso“ sondern „in sensu composito“ zu verstehen, d. h. er erklärt sich und jeden Andern für durchaus unfähig, einen Religiosen, welcher in dem einmal gewählten Stande sein und bleiben will, von

1) a. a. O.

2) C. 6. X. de statu monach.: »abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est annexa regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere.«

3) vrgl. Suarez a. a. O. tr. 7. l. 6. c. 17. n. 8.

der Uebung der drei evangelischen Räthe zu entbinden. Diese Uebung aber ist in dem angegebenen Sinne nur darum für den Papst selbst ein noli me tangere, weil sie ein nothwendiges constitutives Element des Ordensstandes bildet, weil die beiden: Ordensmitglied seien und gleichzeitig an die Befolgung der jene Mitgliedschaft allein begründenden Ordenspflichten nicht gebunden sein nach den ersten Grundgesetzen alles Seienden incompatibel sind und ein stat. relig. ohne die „abdicatio proprietatis" und die „custodia castitatis" demzufolge ein Nonsens wäre. Direct enthalten also die Worte Innocenz' III. nicht das Allermindeste, was als Stütze der thomistischen Ansicht verwerthet werden könnte. — Aber auch auf dem Wege logischer Folgerung läßt sich aus ihnen nichts eruiren, was der päpstlichen Dispensationsbefugniß gegenüber präjudicirlich werden könnte. Die von Einzelnen beliebte Argumentation, daß dem Papste, wofern er den Religiosen nicht einmal von den übernommenen wesentlichen Pflichten entbinden könne, noch viel weniger eine Dispensationsgewalt bezüglich der solennen Profeßleistung selbst eigne, weil die letztere zu den erstern wie das plus zum minus, wie der zu entwurzelnde Baum zu seinen wegzuschaffenden Früchten sich verhalte, erscheint uns als eine verfehlte und erfolglose. Die Folgerung wäre ganz berechtigt, wenn sich beide Dispensationsobjecte der päpstlichen Jurisdiction gegenüber in gleicher Lage befänden. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Während die permanente Verpflichtung des Gelobenden zur Leistung des Gelübdeobjectes, in casu zur Erbringung der bekannten drei vorzugsweise guten Werken eine naturnothwendige, keinen Augenblick aufhebbare Folge des gültigen Zustandekommens und der ununterbrochenen Fortdauer des Gelübdes selbst ist, wohl ver-

gleichbar jener aus dem matrimonium ratum entstandenen und während ihrer Existenz niemals dispensablen Unfähigkeit zum Antritt einer zweiten Ehe, ist die Fortdauer keines einzigen Gelübdes absolut nothwendig, noch auch durch irgend einen Paragraphen des ius naturale oder divinum garantirt. Daher kommt es, daß selbst die solenne Profeßleistung ebenso wie das Band einer durch die copula carnalis nicht vollzogenen Ehe [1]) immerhin der päpstlichen Dispensationsbefugniß untersteht. Der Nexus zwischen Gelübde und Gelübdeverbindlichkeit ist ein so enger, daß die letztere unter Voraussetzung des erstern nie verschwinden kann; ihr naturnothwendiges Vorhandensein ist überhaupt ein logischer Widerspruch mit ihrer Dispensabilität. Ebenso gut wie durch den Hinweis auf die nicht consumirte Ehe und die ihr annexe Inhabilität zur Eingehung einer neuen wird unser Gedanke durch das von den Gegnern angezogene Beispiel des Baumes und seiner Früchte illustrirt. Die Existenz des Baumes ist im Haushalte der Natur durch keine Art Nothwendigkeit, durch keinen Titel irgend welchen Rechtes gesichert; er mag gepflegt oder gefällt werden; ist aber die Existenzfrage zu seinen Gunsten entschieden, so steht es nicht mehr in des Gärtners Macht, nach seinem Gutdünken Sprossen und Früchte treiben zu lassen oder nicht. Die Citation jener Decretale in dieser Materie dürfte in diesen wenigen Bemerkungen hinreichend charakterisirt und das Verhältniß ihres Inhaltes zu der aufgeworfenen Frage für alle Folge klar gestellt sein.

Kaum weniger ungünstig erscheint uns die von Thomas [2])

1) vrgl. Schulte, Handbuch des kath. Eherechts. Gießen 1855. S. 427 fg.

2) a. a. O.

erbrachte Begründung seiner Ansicht, ja, wir vermeinen von vornherein in ihrer Darlegung einen recht augenscheinlichen Beweis erblicken zu können, wie wenig Stichhaltiges sich für jene Lieblingsmeinung von der Indispensabilität des feierlichen Gelübdes überhaupt vorbringen läßt. Die zahlreichen, mehr oder weniger gelungenen Versuche, die thomistische These zu erläutern, bestärken uns in unserem Glauben und sind der ungeschminkte Ausdruck der gleichen Ansicht bei ihren verschiedenen Vertretern. Das bei diesen Erklärungsversuchen wieder versuchte Zueignen oder sagen wir lieber Aufbürden fremder, nicht selten gerade entgegengesetzter Meinungen, wie es in älterer und leider auch in neuerer Zeit noch vorkommt, gehört auch hier zu den gezwungenen Deuteleien, und ungegründeten Consequenzmachereien, mit denen man in freigebigster Weise dem berühmten Lehrer beispringen zu müssen immer von Neuem glaubt. Es sei, so sagen die Einen, die Kirche besitze, wie Thomas behauptet, kein Mittel, die Gott und seinem Dienste gewidmete Sache ihrer Weihe zu berauben, Niemand könne schon einer Bestimmung des mosaischen Gesetzes gemäß [1])

1) Lev. 27, 28: »Omne quod Domino consecratur, sive homo fuerit, sive animal, sive ager, non vendetur, nec redimi poterit. Quidquid semel fuerit consecratum, sanctum sanctorum erit Domino.« Wir wollen gleich hier bemerken, daß es sich an dieser Stelle des mosaischen Rechts nicht um ein aus der Consecration entstehendes natürliches Recht, sondern um eine rituelle Bestimmung handelt, gemäß welcher bei einzelnen Objecten der bei andern, namentlich den nicht opferfähigen gestattete pecuniäre Loskauf von der Gelübdeverpflichtung als nicht zuläßig erachtet wurde. Mit gleich großer oder geringer Scheinberechtigung hätte diese Auffassung eine weitere Stütze suchen können in der Rechtsregel: »Semel Deo dicatum non est ad usus humanos ulterius transferendum« regul. iur. 51 in VI, welche ja offenbar der kirchlichen Dispensationsgewalt keinen Riegel vorschieben will.

verursachen, daß der „einmal consecrirte Kelch" aufhöre, consecrirt zu sein, und es stehe somit ebensowenig in der päpstlichen Machtvollkommenheit, den durch feierliche Profeßleistung gottgeweihten Religiosen der höhern Bestimmung zu entziehen, ihn seinem Stande für immer zu entheben: es läßt sich gleichwohl, und auch Thomas, so denken und fügen sie bei, würde es nicht anzweifeln, der kirchlichen Amtsgewalt die Befugniß nicht bestreiten, unter eigenthümlich gestalteten Verhältnissen wie den consecrirten Kelch dem gewöhnlichen täglichen Gebrauch zu überantworten, so auch dem Religiosen unter Belassung seines Charakters beispielsweise den Antritt der Ehe zu gestatten. Einer weniger genauen Betrachtung der These mag diese Antwort genügend sein; der gründlichen Forschung ist sie es nimmermehr. Die Pointe des thomistischen Gedankens wird von ihr nicht getroffen und in ihrem Lösungsversuche tritt sie überdies mit der eben erklärten Decretale in Widerspruch. Näher und schärfer auf den Gedankengang des hl. Thomas eingehend, hat der Cardinal Cajetanus [1]) auch bei dieser Gelegenheit sein eifriges Streben nicht verleugnet, die Grundanschauung des Meisters festzuhalten, wenn er gleich durch sein Bemühen, mittels einer Distinction den Zusammenstoß derselben mit der kirchlichen Lehre zu pariren, seine Ueberzeugung von ihrer Unhaltbarkeit bekundet. Durch Unterscheidung einer zweifachen Benedictionsweise will Cajetan über die Schwierigkeit hinüber. Unter der erstern, der benedictio constitutiva versteht er jene, durch welche einzelne Gegenstände dem profanen Gebrauche entzogen und so ausschließlich dem Gottesdienste überantwortet werden, daß

1) Comment. in S. 2. 2. q. 83. a. 11.

sie zu nichts Anderem verwendbar, fortan für alle Zukunft in den Stand der res sacrae treten; so werden Kelch, Patene &c. benedicirt; als „benedictio invocativa“ dagegen gilt ihm jene, durch welche Sachen wie Schiffe, Häuser, oder Personen, wie Kaiser und Könige der Obhut Gottes anbefohlen werden, ohne daß dieselben darum ihrer seitherigen Bestimmung entzogen und in den Stand der res personae sacrae versetzt werden. Wenn auch in ihrem Gebrauche nicht immer constant, dürften die deutschen Wörter „Weihung“ und „Segnung“ bestens geeignet sein, den von Cajetan hier aufgestellten Unterschied unverwischbar klar zu halten [1]). Von diesen beiden Arten findet nun der gelehrte Dominikaner nur die letztere bei den Religiosen angewandt und so vermag er es dann als klare, ausgemachte Sache zu erklären, daß seitens der Benediction Nichts im Wege stehe, dem so benedicirten Religiosen beispielshalber den Antritt der Ehe auf dem Dispensationswege zu gestatten. Nur fügt er, wahrscheinlich um durch die von ihm nachgewiesene Evidenz des richtigen Resultates den hl. Thomas nicht allzusehr bloszustellen, zum Schlusse noch bei, die Kirche könne auch solche Constitutiv-Benedictionen bei den Ordensleuten einführen, durch welche ein für alle Mal ihr selbst jede Dispensationsgewalt entfiele. — Von der Prüfung dieser Schlußbemerkung, welche uns zu manchen Erwiderungen herausfordern würde, nehmen wir Abstand; es sei nur erwähnt, daß, falls es zu einer derartigen kirchlichen Anordnung käme, es der kirchlichen Jurisdiction auch

1) Zur genauern Orientirung über diese althergebrachte Eintheilung der Invocativ- und Constitutiv-Benedictionen verweisen wir auf Fornici, institut. liturg. Monast. 1854. p. 4. c. 1. p. 383 u. Probst, Kirchl. Benedict. Tüb. 1857. S. 79 fg. u. 45 fg.

unbenommen bliebe, diese in ihren Wirkungen wieder rückgängig zu machen. Verdient aber die voraufgehende Auseinandersetzung Cajetan's mehr Beachtung? Beachtung wohl, Beifall keineswegs. Wir glauben auch sie als verfehlt bezeichnen, und, worin uns Suarez bereits zuvorgekommen [1]), auch von ihr behaupten zu dürfen, daß sie den Nerv der Sache nicht treffe und die Vertreter der gegnerischen Ansicht nicht befriedige. Die Dispensabilität des solennen Gelübdes stand in Frage; indem Cajetan die dagegen vorgebrachte thomistische Benediction als eine bloße invocativa d. h. solche auffaßt, wodurch die Person zwar der Hut Gottes empfohlen, nicht aber in eine sacra umgewandelt, ihrer profanen Bestimmung entzogen wird, kann er gar nicht mehr in Versuchung kommen, jene Lösbarkeit irgendwie anzuzweifeln; ja er würde, genauer betrachtet, von seinem Standpunkte aus nur Selbstverständliches sagen, wenn er die ganze Frage für gegenstandslos erklärte, weil nach ihm die Dispensation kein Object mehr vorfindet. So schießt der berühmte Cardinal über das visirte Ziel hinaus und geht, was ihm zu besonderem Vorwurf gereicht, in ein Netz, welches ihm nicht gestellt war. Der Fehlschuß kann uns gleichwohl nicht eben befremden, weil er hervorgeht aus der Verflachung des thomistischen Gedankens, wobei die von Thomas an dieser Stelle in die Spitze gekehrte consecratio vollständig in die Sphäre ritueller Formen herabgezogen wird [2]), für welche hinwieder die erörterte Distinction Caje-

1) a. a. O. tr. 7. l. 6. c. 17. n. 12: »non est ad rem, nec satisfacit menti auctorum alterius opinionis.«

2) Es wird kaum nöthig sein zu bemerken, daß wir durch diesen gegen Cajetan ausgesprochenen Tadel mit unseren eigenen obigen Ausführungen (S. 16 fg) in Widerspruch zu gerathen keineswegs

tan's doch nur eine durchsichtige trügerische Hülle ist. Cajetan hatte es leicht, mit großer Zuversicht, ja mit großem Rechte von den bei Ordensleuten angewandten Benedictionen, welche ihrer Natur nach ja nur Ceremonien waren [1]), zu behaupten, sie constituirten nicht den Religiosen, sondern es wären bloße Segnungen, während die tiefinnerliche Auffassung des Aquinaten hier ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden hatte. Diese consecratio oder auch sanctificatio, worin Thomas [2]) das Wesen der Solennität ver-

Gefahr laufen, nachdem wir an verschiedenen Stellen (S. 16. Anm. 3; S. 25. Anm. 2; S. 26. Anm. 3) auf den durchgreifenden Unterschied aufmerksam gemacht, welcher zwischen dem Consecrationsbegriff des hl. Thomas in a. 7 und in a. 11 obwaltet. An letzterer Stelle hat er, was Cajetan unbeachtet läßt, die zu äußerlicher Auffassung der consecratio, wie sie uns so bestimmt in a. 7 und a. 9 entgegentritt, bereits verlassen und ist zur Anwendung desselben Wortes in der tiefern Bedeutung fortgeschritten, daß es nicht einen mit einer Summe feierlicher Gebräuche umgebenen Act der Kirche, sondern jenen Weihe- oder Widmungsact des Gelobenden selbst bezeichnet, wodurch er sich ausschließlich Gott hingibt, wie wir z. B. ebenfalls von einer „Weihe" bei solchen zu reden pflegen, welche sich dem Dienste des Staates gewidmet haben. Hier erscheint also in Wahrheit der thomistische Ausdruck »consecratio« als Synonymum von traditio, und die Bezugnahme auf diesen Artikel zur Begründung jener weitgehenden Consequenz ist somit in zweifacher Weise gerechtfertigt. Wie es ferner außer Frage steht, daß hier der Punkt ist, von dem aus man den hl. Thomas als Vertreter der Traditionshypothese aufstellen zu müssen geglaubt hat, so ist es ebenfalls über allen Zweifel erhaben, daß dieses Streben vollberechtigt gewesen, wenn er an andern Stellen mit denselben Worten denselben Begriff verbunden hätte. Das ist aber nachgewiesenermaßen nicht der Fall; im Gegentheil entwirft uns Thomas in seinen Auslassungen über unsere Frage von der Unfertigkeit seiner Ansicht ein Bild, wie es ebenso sprechend bei aller Kürze nicht besser von einem Andern dargestellt werden könnte.

1) vrgl. Fornici a. a. O. und Probst a. a. O. S. 35 fg.

2) a. a. O. a. 11.

legte, nicht im Begriff zu verlieren und doch die Dispensabilität des feierlichen Gelübdes festzuhalten — dazu reichte jene Unterscheidung Cajetans und seine Behauptung, daß beim Religiosen nur Invocativ-Benedictionen vorkämen, nicht aus.

Erst einer spätern Forschung war es vorbehalten, einen nach keiner Seite hin ableitenden Ausweg aus den Schwierigkeiten zu finden. Es war Suarez, der berühmte spanische Jesuit, welcher in klarer Erkenntniß der gänzlichen Unhaltbarkeit der Auslegung Cajetan's jenem von dem ausgezeichneten Commentator der Summa begangenen Fehler allzugroßer Einschränkung des Consecrationsbegriffes eben so sicher auszuweichen wußte [1]), als er es auch vermied, mit der zu seiner Zeit bereits weiter geförderten kirchlichen Gelübdelehre in Conflict zu kommen. Auch er führte seine ganze Argumentation auf die Unterscheidung einer zweifachen Consecration zurück [2]). Als ersteres Glied seiner Distinction bezeichnet er jene, welche ihren Grund in einer auf irgend welche Weise gefestigten Widmung und Hingabe an einen bestimmten Zweck hat und welche der betreffenden Person oder Sache so lange anhaftet, als diese auf jenen Pflichttitel hin ihrer Bestimmung verbleibt. In diesem Sinne, sagt er [3]), spreche man von einer Consecration aller zum Gottesdienste verwendeten Sachen, von einer Consecration der sog. Oblaten, oder durch ein einfaches Keuschheitsgelübde verpflichteten Personen, welche jedoch naturgemäß in demselben Momente in Wegfall komme, in welchem jene Sachen oder Personen durch Dispensation oder

1) a. a. O. tr. 7. l. 6. c. 17. n. 11 sq.
2) a. a. O. n. 15 sq.
3) a. a. O. n. 16.

in anderer Weise dieser Bestimmung entzogen werden. Die zweite von Suarez hervorgehobene Consecrationsart wurzelt nicht in einer Hingabe und Ueberantwortung an irgend welchen höhern Zweck, sondern ist das Resultat eines voraufgegangenen Actes und kann ebensowenig je aufgehoben oder rückgängig gemacht werden, als es möglich ist, die der Vergangenheit angehörigen Handlung ungeschehen zu machen. Dieser letzteren Consecration, welche seiner Ansicht nach [1]) z. B. dem Kreuzesholze durch die Berührung des Körpers Christi zu Theil geworden und welche einem Kelche schon vor aller bischöflichen Consecration wegen des bloßen Contactes der sacrae species inhäriren würde, eignet in der That der Charakter völliger Unauflöslichkeit. Der Fehlgriff des hl. Thomas, so etwa dürfen wir ergänzend beifügen, besteht demnach in der Verwechselung der beiden genannten Consecrationsarten und diese erweist sich denn auch für uns wenigstens als der einzige Punkt, von dem wir es noch eben begreifen, wie man auf dem Wege logischen Denkens zu einem so seltsamen Ergebniß gelangen konnte. Ob Thomas diese von Suarez erbrachte und von uns dankbar acceptirte Interpretation auch seinerseits als die richtige anerkennen würde, entzieht sich der Untersuchung: das aber wagen wir zu behaupten, daß, wofern man nicht die thomistische Argumentation ungeprüft adoptiren und den sich jener Adoption anschließenden Widerspruch mit der kirchlichen Lehre hinter künstliche Formeln verstecken will, diese Deutung sich als diejenige empfiehlt, welche den hl. Thomas am wenigsten dem Tadel aussetzt, indem sie das Falsche und Verkehrte seiner Behauptung von dem Wahren und

---

1) a. a. O. n. 17.

Tiefen, woran es sich anschließt und worauf es sich stützt, lichtvoll ausscheidet. Ferner wollen wir hier nicht unerwähnt lassen, daß jene Anschauung unverkennbar von einem sehr ehrenwerthen ethischen Interesse ausgeht, von dem Bewußtsein der schweren Verbindlichkeit des Gott gegebenen Versprechens und dem Bedürfnisse, Gott bei dieser mystischen Ehe dieselben unverletzlichen Rechte zu vindiciren, welche jedem der im Ehestande lebenden Gatten zukommen. Aber indem die thomistische Betrachtung dieses Interesse ganz ausschließlich, blind gegen jedes andere verfolgt, widerfährt es ihr, daß sie sich einer Ueberspannung desselben schuldig macht. Dem hl. Thomas gereicht es billig zur Entschuldigung, daß ihm die erst nachher erfolgten kirchenamtlichen Erklärungen noch ebenso verborgen waren, wie sie jetzt vor unsern Augen offen daliegen; unbegreiflich aber kommt es uns vor, wenn der Belgier Billuart [1]) in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und in unserer Zeit Martin [2]), der letztere allerdings in etwas unbestimmter Weise die Indispensabilität des feierlichen Keuschheitsgelübdes vertreten und auf Kosten ihrer eigenen die Autorität des hl. Thomas hochzuhalten versuchen.

Wir sind indessen noch gar nicht berechtigt, mit dem thomistischen Argumente auch die ganze These von der Indispensabilität der Gelübdesolennität als beseitigt zu erachten. Wie diese Behauptung bei unsern augenblicklichen Forschungen überhaupt nur den Charakter einer Vor- und Nebenfrage hat zur genauern allseitigern Orientirung in der andern,

---

1) Summa s. Thomae. Wirceburgi 1767. tom. 12. pg. 279—291.

2) Lehrb. der kath. Moral. Mainz 1859. 4. Aufl. S. 523.

ob das Wesen der Solennität in einer traditio beschlossen sei, so zogen wir die thomistische Anschauung auch nur darum in nähere Untersuchung, weil sie uns von denen, welche jene Traditionshypothese bis in deren letzte Consequenzen vertreten, mit großer Zuversicht zunächst entgegengehalten wurde. Jetzt erst kommen wir demnach zur Prüfung derjenigen Gründe für und wieder, worauf für Jene und für uns der Hauptaccent liegt und von deren Beschaffenheit es abhangen wird, ob die bereits stark erschütterte Position der These doch noch eine, wenn auch nur schwache Stütze besitze.

Da, wo wir oben die Vorstellung von der Indispensabilität des feierlichen Gelübdes näher auseinanderzusetzen anhuben und klar zu machen versuchten, wie dieselbe als naturnothwendige Folgerung aus der behaupteten traditio aufgestellt werden könnte, fügten wir bereits nicht ohne Grund und Absicht hinzu, dies Verhältniß bestehe wenigstens nach Anschauung der Anhänger der Traditionshypothese [1]). Das, was diese Restriction nur dunkel insinuirte, wagen wir hier offen auszusprechen: wir vermochten und vermögen nicht, diesen Satz als berechtigt anzuerkennen. Es würde als ein sonderbares Verlangen erscheinen, wenn uns nach unsern vorangehenden Untersuchungen zugemuthet würde, einzuräumen, daß die Solennität das naturgemäße Product einer Selbsthingabe an Gott sei. Und dennoch könnten wir diese These ganz zu der unsrigen machen, ohne darum für die nach der Meinung ihrer Vertreter aus ihr sich ergebenden Schlußfolgerung aufkommen zu müssen. Woher, so fragen wir, sollte der angenommenermaßen noch so sehr bevorzugte Traditionsart für sich allein betrachtet auch die

---

1) vrgl. S. 60.

überraschende Eigenthümlichkeit besitzen, daß das durch ihn begründete Verhältniß niemals aufgehoben werden könnte? Wir müßten, sollte ich meinen, falls die Behauptung dieser Wirksamkeit nur einen Schatten von Wahrheit für sich hätte, doch auch zur Erkenntniß dieser selbst, sowie der dafür sprechenden Gründe gelangen können. Von besonderen über das Naturgesetz hinausgehenden Bestimmungen, welche die Verbindlichkeit der bei der professio vorkommenden Hingabe speciell normiren und nur ihr eine derartige Ausnahmestellung vindiciren, haben wir keine Kenntniß und bei keinem einzigen andern durch eine solche traditio angetretenen Vertragsverhältnisse finden wir auch nur ein entferntes Analogon; wie sie durch wechselseitige Dahingabe entstehen, so können sämmtliche Verträge auch durch wechselseitige Einwilligung der Contrahenten gelöst werden und selbst das matrimonium ratum besitzt, wie bereits bemerkt, keineswegs eine absolute Unauflöslichkeit [1]). Der von den Vertretern der Indispensabilität stark betonte Hinweis auf den Umstand, daß nicht, wie bei den übrigen Verträgen, ein Mensch, sondern Gott selbst die besprochene Uebernahme entgegennehme, vermag unsere Klarstellung des Sachverhaltes nicht zu ändern und wird vollends bei der Concession verstummen müssen, daß Niemanden als nur dem von Gott bestellten Vertreter diese Lösegewalt zustehe; im andern Falle käme man ja dahin, aus demselben Grunde auch jene

---

1) Die professio religiosa nicht nur als eine geistige Ehe, sondern auch als ein matrimonium spirituale consummatum zu bezeichnen, betrachten wir als einen geistreichen Gedanken, vermögen aber bei ihr keinen einzigen jener Gründe zu entdecken, in Folge deren die consummatio der natürlichen Ehen alle Dispensationsgewalt unwirksam macht.

traditio, welche bei dem Eintritt in eine blos einfache Gelübde erheischende religiöse Genossenschaft abgelegt wird, sowie diese einfachen Gelübde selbst für indispensabel erklären zu müssen. Die von Einzelnen [1]) erhobene Einrede, daß die Uebertragung der besagten Dispensationsgewalt von Gott an seine Stellvertreter in der Kirche wohl möglich, aber weder aus der hl. Schrift oder Tradition, noch aus den Vätern oder dem canonischen Rechte nachweisbar sei, läßt sich leicht durch die Gegenfrage zurückweisen, wo denn in den genannten Quellen der dem Hohepriester der Kirche anvertrauten Schlüsselgewalt, welche für Erde und Himmel schließt und öffnet, wohl, was ja allseitig zugegeben wird, die Versprechen sammt ihren Folgen, nicht aber die Traditionen unterstellt seien oder mit welchen Worten gerade die beim Ordensstande vorkommende traditio jener generellen Gewalt entzogen worden. Auch das Bemühen, die Behauptung der Dispensabilität des feierlichen Gelübdes deßwegen der Absurdität zu überführen, weil der nach Auflösung eines matrim. ratum in den Ordensstand Ein- und nachher in Folge einer Dispensation wieder Ausgetretene dahin kommen könne, gleichzeitig in zwei gültigen Ehen zu leben [2]), erweist sich bei näherem Betracht als grund- und erfolglos, weil ja das Band der ersteren Ehe bei der Profeßleistung gelöst wurde und somit von zwei zu gleicher Zeit bestehenden gültigen Ehen in dem angenommenen Falle nicht die Rede sein kann [3]).

---

1) vrgl. Billuart a. a. O. S. 282.

2) vrgl. Billuart a. a. O. S. 283.

3) Der historische Nachweis, daß die unsererseits für die Kirche in Anspruch genommene Dispensationsgewalt stets auch praktisch in Anwendung gekommen, würde unsere Auffassung beinahe unanfechtbar

So brauchen wir also nicht einmal der Frage durch die allgemeine Bemerkung auszuweichen, daß aus einer unhaltbaren Grundanschauung als consequente Folgerung nur wieder eine unhaltbare Behauptung fließen könne; nein, die in der Kirche vorhandene Dispensationsgewalt bliebe für unsere Materie auch dann noch unverkümmert, ja völlig unberührt, wenn wir die aufgestellte Traditionshypothese als richtig anerkännten; mit ihren Vertretern an der letztern als Obersatz festhaltend würden wie gegen dieselben die Indispensabilität des solennen Gelübdes immer als illegitime Schlußfolgerung verwerfen müssen, weil wir uns vergebens nach einem Untersatze umschauen, welcher als Brücke von jenem zu dieser dienen könnte; keines der für diese These vorgebrachten Argumente hat das Mindeste geleistet, um sie — ich will nicht sagen, begreiflich zu machen, sondern nur von den offenbaren Widersprüchen, die auf ihr lasten, zu befreien. Der Frage nach der Dispensabilität des feierlichen Gelübdes gegenüber befinden sich beide, so-

machen. Wenn wir dennoch darauf verzichten, ein so gewichtiges Argument unsern Gegnern entgegenzuhalten, so geschieht dies nur darum, weil wir, während die Einen (Suarez, a. a. O. tr. 7. l. 6. c. 16. n. 2) die Geschichtlichkeit der angezogenen Beispiele mit großem Vertrauen vertreten, Andere sie jedoch nicht minder zuversichtlich bestreiten (Billuart, a. a. O. S. 288: »Responsio, nullam ex his historiis esse certo veram, sed esse omnes aut falsas aut saltem dubias«) hierorts nicht in der Lage sind, den Thatbestand aus den Quellen zu erheben, ohne dies aber es nicht übernehmen zu dürfen glauben, den geschichtlichen Charakter der einzelnen Berichte zu vertreten. Zudem die Nachrichten von jenen Dispensen als richtig vorausgesetzt, wie leicht geschieht es, daß eine spätere Forschung bei mangelhafter Kenntniß jener Verhältnisse dennoch nur unwahre Schlüsse aus solchen Thatsachen zieht, sei es daß die Abstraction unrichtig gemacht wird, sei es daß in dem concreten Falle besondere abweichende Bestimmungen bestanden.

wohl die Traditionshypothese, als auch die andere, welche, wie wir weiter unten sehen werden, die Solennität als den Ausfluß einer positiven Gesetzesbestimmung der Kirche ansieht, in gleichem Verhältnisse, nur mit dem Unterschiede, daß, wenn die Solennität der letztern Auffassung zufolge nur eine von der kirchlichen Amtsgewalt gewissen Gelübden zuerkannte Eigenthümlichkeit ist, dieselbe auch ohne besondern Grund von derselben Stelle aus gültig und rechtskräftig gehoben werden kann, unbeschadet allerdings der aus dem Gelübde und der Hingabe entstehenden naturrechtlichen Verpflichtung, während in dem andern Falle, wo die Solennität als natürliche Folge der traditio aufgefaßt wird, die Gültigkeit ebensowohl wie die Erlaubtheit einer Dispensation und zwar nicht blos des Gelübdes, sondern auch der Solennität für sich allein lediglich nach dem für dieselbe geltend gemachten Grunde bemessen würde. So bringt der behauptete Zusammenhang von Hingabe und Indispensabilität der Gelübdesolennität, welcher von der als allein berechtigt angenommenen Traditionshypothese aus die Behauptung der Indispensabilität stützen sollte, vielmehr von der erkanntermaßen durchaus nicht zu haltenden Vorstellung der Indispensabilität aus der bereits wankenden Traditionshypothese einen überflüssigen aber darum nicht minder harten Stoß bei.

Hier, wo wir mit der unbefangenen Darlegung der für jene Theorie beigebrachten Gründe, sowie mit unserer Beleuchtung jener Motivirung zu Ende gekommen, sind wir bei dem Punkte angelangt, wo wir überhaupt unsere Erörterungen ohne Weiteres schließen und uns jeder ferneren Kritik für überhoben halten könnten. Auch dann würde bei vorurtheilsfreien Lesern schon das Gesagte genügen, um

zu beurtheilen, mit welchem Rechte die meisten Vertreter der Traditionshypothese von diesem Standpunkte aus polemisch und angreifend gegen andere oder sogar wie besser, gegen alle andern Ansichten auftreten. Weitere Gründe für die Unhaltbarkeit dieser Anschauung brauchten wir um so weniger beizubringen, je klarer wir in unsern bisherigen Forschungen sich andere unzuläßige Vorstellungen und zwar nach dem Vorgeben der dafür aufkommenden Vertreter nicht zufällig und lose, sondern in Folge eines innern Connexes und wie uns scheinen will, behufs Abrundung der ganzen These an jenen Grundgedanken anhängen sahen und je weniger sich ihrer in Folge dessen heutzutage Jemand wird annehmen wollen. Gleichwohl müssen wir im Interesse eines abschließenden Endurtheils den Gesichtskreis unserer Betrachtung über die einzelnen in der bisherigen Entwicklung jener Ansicht schon gelegenen Momente hinaus zu jenen kritischen Bemerkungen erweitern, welche zum Zwecke der Abwehr und Selbstempfehlung zugleich von den andern Erklärungsversuchen gemacht werden. Wir müssen von den Folgerungen weg noch einmal zur These selbst zurückgehen.

Was bei der Frage nach dem Wesen der Gelübdesolennität in den letzten Zeiten die Schwierigkeit der Traditionshypothese unstreitig am meisten vergrößerte, oder vielmehr in ihrer Größe offenbarte, war dieselbe enge Verbindung der Untersuchungen über das Gelübde mit den Forschungen in Betreff des Ordensstandes, welche wir oben [1]) als die bestverdiente, wenn auch unbewußte Verbreiterin jener Grundanschauung in frühern Jahrhunderten getadelt, die wir aber auch jetzt trotz ihrer empfehlenden Dienstlei-

---

1) S. 39. Anm. 1.

stungen zu rügen nicht ablassen. Seitdem nämlich die Entwicklung des Ordenslebens in der Neuzeit das Entstehen solcher Genossenschaften vorzugsweise begünstigt, in welchen nach vorheriger traditio die Mitglieder dennoch nur einfache Gelübde ablegen, müßte selbst eine weit solidere Argumentationsweise als die uns zu Gunsten jener These überkommene bekanntermaßen ist, einen bedeutenden Theil, wenn nicht gleich das Ganze ihrer Ueberzeugungskraft einbüßen; ja, hinreichend gekannt und vorurtheilslos gewürdigt, wäre diese Thatsache für sich allein fähig gewesen, selbst die entschiedensten Verfechter jener abirrenden Ansicht gegen sie mißtrauisch und ihr vollends abwendig zu machen. Ist auch unsere Position in diesem Betracht ein unvergleichlich günstigere, als die aller frühern Theologen, so besaß doch schon die nicht geringe Anzahl derer, welche noch nach dem Auslauf des 16. Jahrhunderts unserer Frage ihre Aufmerksamkeit zuwandten, in der Einrichtung der Gesellschaft Jesu ein gleiches Belehrungs- und Läuterungsmittel. An dieser in manchem Bezuge neuen Erscheinung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens hätte ihre wissenschaftliche Untersuchung des Wesens und Ursprungs der Gelübdesolennität sich auf's neue orientiren, an ihr den Grad ihres Werthes, ihre Gründlichkeit und Stichhaltigkeit messen und nachweisen sollen, wenn sie sich rühmen wollte, die allein befriedigende Lösung erbracht zu haben. Sah sich aber die durch ihre Uebereinstimmung mit den bisherigen Gestaltungen des praktischen Lebens geförderte Traditionshypothese mit einem Male einem Phänomen gegenüber, welches zu erklären sie sich vergebens abmühte, so hätte sie ihrem wahrhaft wissenschaftlichen Charakter besser durch das offene Eingeständniß ihres dermaligen Unvermögens und durch baldige Räumung

des bis dahin behaupteten Terrains bewährt als dadurch, daß sie, um nur ja eine Antwort nicht schuldig zu bleiben, auch da noch die unhaltbare Lösung des Problems mittels einer inhaltleeren Distinction aufrecht zu halten versuchte. Es soll — so lautet die mit naiver Zuversicht von mehreren sonst geachteten Theologen [1]) bei der Confrontation ihrer Behauptung mit der Regel der Gesellschaft Jesu gegebene Antwort, welche mit noch größerer Scheinberechtigung auf die andern Institute übertragbar ist — der Grund, warum die Gelübde der sog. Scholaren jener und also sämmtlicher Mitglieder dieser Genossenschaften trotz vorheriger oder doch gleichzeitiger traditio nur den Charakter der vota simplicia haben, darin liegen, daß die Hingabe derselben eine un- oder doch weniger vollkommene sei, als die jener Professen, deren Gelübde sich sofort als solenn erweisen. Eine Bemängelung der Vollständigkeit der Hingabe liegt hierin freilich noch nicht und dürfte auch um so weniger versucht werden, als diese bereits von Gregor XIII. mit den kurzen Worten „quippe qui se societati dedicant atque actu tradunt seque divino servitio in ea mancipant“ hinreichend attestirt war. Worin aber auch nur das behauptete plus und minus der Vollkommenheit bei der traditio dieser beiden Classen von Religiosen bestehen soll, ist uns beim besten Willen nicht ersichtlich, da unter dem doppelten Gesichtspunkte, unter welchem überhaupt ein Vergleich angestellt werden kann, des Umfanges nämlich und der Ausdehnung der Hingabe einer- und ihrer beständigen

1) vrgl. besonders Vasquez, Comment. in 1. 2. disp. 165. cp. 8. Valentia, Comment. tom. 4. disp. 10. q. 5. p. 3. Selbst Suarez nennt die dieser Replik zu Grunde liegende Anschauung eine »sententia satis probabilis« (a. a. O. tr. 7. l. 2. c. 7. n. 16.).

Fortdauer, sowie Unwiderruflichkeit andrerseits sich keine Differenz, sondern eine volle Gleichheit herausstellt. Wie jene, so legen auch diese durch ihre dreifache Verzichtleistung alle äußeren, leiblichen und geistigen Güter auf den Opferaltar und befestigen ebenso wie jene ihre Entäußerung und Hingebung zu einem ihrerseits unwiderruflichen und unauflöslichen Bande; wie jene, so glauben wir demnach schließen zu dürfen, nach Aussage der Traditionshypothese Vermögen und Fähigkeit zu manchen Handlungen verlieren, so müßte, falls in ihr die richtige Solennitätserklärung gegeben wäre, auch für diese die Unfähigkeit zur Ehe und überhaupt die Unmöglichkeit eines jener Verzichtleistung entgegengesetzten Handelns mit jener Hingabe bereits eingetreten sein. Wird aber, wie dies in der Gesellschaft Jesu bis auf Gregor XIII. der Fall war und nach dem neueren Ordensrecht bei den religiösen Instituten heutiger Zeit allgemeine gesetzliche Voraussetzung ist, eine derartige Inhabilität aus der traditio nicht erzeugt, so sind wir berechtigt, jene ganze Vorstellungsweise als nicht zutreffend abzuweisen. Sollte dieselbe, wie dies nach den Bemerkungen von Suarez [1]) zu schließen, wohl bei dem einen oder andern ihrer Anhänger geschehen sein muß, ihren unfreiwilligen Rückzug noch mit dem Hinweis zu maskiren suchen, daß die Verzichtleistung dieser Religiosen nur mit dem Vorbehalte der Lösbarkeit des dadurch entstandenen Rechtsverhältnisses seitens der Ordensobern entgegengenommen wird, so räumen wir dies ein, ersehen aber nicht, was diese Bemerkung an dieser Stelle soll. Die Vollkommenheit resp. Unvollkommenheit der augenblicklichen traditio bei den Religiosen hängt doch nicht von einer et-

1) a. a. O. tr. 7. l. 2. c. 7. n. 19.

waigen Entlassung desselben aus dem Ordensverbande ab und wenn möglich weniger noch untersteht die Frage der Impotenz einer solchen Eventualität. Wie in gewöhnlich menschlichem Verkehre die Dispositionsunfähigkeit des Geschenkgebers über das Opfer seine Freigebigkeit aus der bloßen Dahingabe desselben an einen Andern erwächst, nicht aber von der seitens des Empfängers beigefügten Bedingung, ihm vorkommenden Falls sein Geschenk zurückzuerstatten, im Mindesten berührt wird, so kann auch auf religiös-kirchlichem Gebiete die Fähigkeit beziehungsweise Unfähigkeit zur Ehe u. s. w. nicht an ein solches Reservat der Oberen gebunden sein. So bricht also durch die ganze Reihe dieser Gedanken doch immer und überall wieder der unvermittelte Widerspruch dieser Erklärungsart mit den kirchlichen Gesetzesbestimmungen hindurch. In dieser mißlichen Lage, eine so auffallende Thatsache unerklärt lassen zu müssen, wird dieselbe zu den Füßen der Auffassung abdanken müssen, welche auch diesen Umstand zu deuten im Stande ist und welche ihn vielleicht ungezwungen, als natürliche Folge des Mangels einer zur Solennität erforderlichen Bedingung nachweist.

Wir kommen zu einem zweiten Punkte. Der leitende Gedanke, in welchem alle Fäden der Traditionstheorie zusammenlaufen, ist die Vorstellung von der absoluten Unvereinbarkeit einer Hingabe des Menschen an Gott mit dem Antritt des Ehestandes. Wir lassen die Richtigkeit dieser Ansicht dahin gestellt und richten an die Vertreter derselben nur die gewiß gern gewährte Bitte, nicht auf einer Mittelstufe stehen bleiben zu wollen, wo die logische Consequenz zu Weiterem treibt. Wohnt der traditio der Religiosen naturgemäß, wie die Aussage jener lautet, die Kraft inne,

ein trennendes Ehehinderniß, die rechtliche Unfähigkeit der betreffenden Person zur Ehe zu statuiren, so müssen wir folgerichtig den Verlust dieser Rechte allüberall finden, wo eine vollständige traditio einer Person vorhanden, selbst auch wenn dieselbe nicht von einem Gelübde begleitet ist. Dieses aber behaupten zu wollen, würde als Zeugniß größter Unerfahrenheit und einer Unbekanntschaft mit dem religiös-kirchlichen Leben in Vergangenheit und Gegenwart gelten, welche man selbst nicht einmal dem Enthusiasmus für eine Lieblingsidee verzeihen könnte; um so mehr noch, als es dem Sachkundigen nicht unbekannt sein kann, daß die gänzliche Hingabe einer Person zu einem religiösen Zwecke selbst in Verbindung mit dem Keuschheitsgelübde nie die professio religiosa auszumachen, niemals eine derartige Rechtsentäußerung nach sich zu ziehen vermag. Und weiter auch: was hat denn, die Frage an der Wurzel gefaßt, die Selbsthingabe, beispielsweise an den Beruf der Krankenpflege, der Volksbildung und des Jugendunterrichtes, überhaupt mit der Beobachtung der Keuschheit zu schaffen? Ist denn in einer derartigen freien Selbstbestimmung immer auch und nothwendig der Wille, sich der natürlichen Neigung zur Ehe zu erwehren, implicite schon eingeschlossen, der Heroismus der Entsagung als Correlat einer solchen Standeswahl mitgesetzt? Wird vielleicht das angetretene Verhältniß treuer Hingebung und opferwilliger Unterordnung in den Dienst eines höhern zu den besagten Zwecken nothwendig alterirt oder auch nur berührt durch ein die Sittenreinheit verletzendes Vergehen? Und, wenn auch dieses nicht, ist dann vielleicht nichts desto weniger der Ehestand seiner Natur nach unvereinbar mit dem innern Wesen jener freien Hingebung und der dadurch entstandenen Unselbstständigkeit eines

großen Theiles aller Lebensbeziehungen? Auch auf diese Frage haben wir nur ein entschiedenes Nein zur Antwort. Die Darbringung der ganzen Person an einen der genannten Zwecke absorbirt noch nicht die Gesammtheit der Menschenrechte, sie entzieht keineswegs der subjectiven Entscheidung alle persönlichen Befugnisse und das dem Einzelnen zustehende Maß freier Bewegung. Ein solch' frei gewähltes Verhältniß der Hörigkeit scheint uns in fraglicher Beziehung nicht unähnlich dem unchristlichen Institute der Sclaverei, bei welchem die durch Waffengewalt oder als Gegenstand des Austausches, des Handels in den Besitz ihres Herrn übergegangene Menschenmasse dem Willen und der Verfügung desselben dienstbar gemacht, aber dennoch immer nicht so unterstellt wurde, und auch nicht werden konnte, daß sie damit zugleich schon oder nach Laune und Willkühr des Herrn im Interesse der Arbeit der Fähigkeit zur Ehe verlustig gegangen wären [1]). So drängt also die Ansicht, welche das Wesen der Solennität in eine traditio verlegt, durch sich selbst über sich selbst hinaus zu einem Ergebniß, welches selbst die begeisterten Anhänger derselben als ein unhaltbares zu erkennen und anzuerkennen nicht umhin können, und wir müssen es darum als ein rühmliches Zeugniß für die Schärfe des Suarez' betrachten, daß er diesen Punkt bereits in seiner großen Bedeutung hervorgehoben und gewürdigt hat [2]).

Den genannten beiden fügen wir als drittes und letztes Argument noch hinzu, daß, wie es nicht in der Befugniß eines Andern steht, gewaltsam die Eheschließung zu verwehren, die Begründung einer Lebensgemeinschaft unmöglich zu machen, deren die Gattung noch mehr als das Ein=

1) vrgl. c. 1. X de coniugis servor.

2) a. a. O. tr. 7. l. 2. c. 9. n. 2 sq.

zelindividuum bedarf, so auch das Verehlichungsrecht der Regulirung und Beschränkung des eigenen Besitzers selbst entzogen ist. Mag es den concreten Verhältnissen, dem freien Entschlusse eines jeden Einzelnen überlassen sein, ob er im Ehestande seinen Beruf erkennt und erfüllt oder nicht; die Bestimmung, ob er jetzt oder in der Folge Träger des schon durch die Natur geheiligten Rechtes bleiben wolle, hängt nicht in gleicher Weise von seinem freien Entschlusse ab, steht nicht ihm selbst, steht überhaupt nicht dem Privatwillen zu. Als unveräußerliches Urrecht über der Sphäre der Privatentscheidung gelegen, kann demnach die Verehelichungsbefugniß niemals kraft eigener Willensäußerung beispielsweise durch Entsagung, Uebergabe des Inhabers verloren werden und somit geht die Traditionshypothese, insofern sie das, was nur durch das öffentliche Recht bestimmt werden kann, dem Willensentschlusse des Einzelmenschen zuweist, von Prämissen aus, welche wir als unzutreffend bezeichnen müssen.

Die eigenthümliche Art, wie die Anhänger der uns seltsam vorkommenden Ansicht den von diesem letzten Beweisgrunde geführten Todesstoß zu pariren und nebenbei die unmittelbar vorher geltend gemachte Schwierigkeit als gegenstandslos darzustellen suchen, ist schon als Vorläuferin unserer weiter unten zu begründenden Anschauung bemerkenswerth und darf auch darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden, weil die Aufgabe, die allein richtige Lösung eines wichtigen Problems aufrecht zu halten und vor jeder gefährlichen Concurrenz zu schützen, selbst auch die Berücksichtigung verzweifelter Mittel entschuldigen muß. Es ist, das erkennen sie an, nicht in das Belieben des Einzelnen gegeben, zu bestimmen, ob er die rechtliche Fähigkeit

zur Ehe bewahren oder preisgeben, ob und in wie weit er als Subject von Vermögens- und andern Rechten gelten will und selbst diese Dispositionsberechtigung vorausgesetzt, limitiren sie inconsequent freilich, aber nothgedrungen weiter, würde nicht jede selbstlose Hingabe des Besitzers das trennende Ehehinderniß zur Folge haben. Das Patronat der These in dieser abenteuerlichen Gestalt weisen sie darum auch auf das entschiedenste zurück, halten aber nichts desto weniger die Verlegung des Grundes und Ursprunges der Gelübdesolennität in die traditio für völlig unangreifbar. Als Punkt des Archimedes, von dem aus sie den vorhin genannten Argumenten alle Beweiskraft entziehen, der Zurückführung der Solennität auf einen Act des Einzelindividuums eine tiefere Grundlage und befriedigende Form geben und den Gegner ihrer Ansicht mit dieser selbst versöhnen zu können hoffen, gilt ihnen die ihrer Behauptung stets beigegebene Einschränkung, daß die Hingabe, wofern sie in der besagten Richtung effectvoll sein soll, von der Kirche im Namen Gottes acceptirt oder, unter sofortiger Beifügung der nähern Art und Weise dieser Annahme, in einer von der Kirche als Orden approbirten Genossenschaft geschehen sein müsse.

Beim Antritt unserer prüfenden Untersuchung dieses letzten Noth- und Rettungsankers heben wir zunächst die so eben verlassene Bemerkung hervor, daß dem Uebergewicht der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt über die Thätigkeit des gelobenden Subjectes in Bezug auf die Gelübdesolennität eine sehr bedeutende Stelle gebührt. Aber darin eben verfährt die Traditionstheorie auch in dieser modificirten Gestalt ungründlich und irrig, daß sie sich lediglich an den einen Factor hält und dort, wo es gilt, Wesen und Grund

der Solennität zu erforschen, bei dem in die Erscheinung tretenden Acte, womit dieselbe in concreten Fällen verbunden sein mag, und dessen Beschreibung stehen bleibt, anstatt zu dem tiefer liegenden Ursprunge vorzudringen. So zuversichtlich diese Erklärung aufgestellt und auch bis in die neueste Zeit vom Lehrer auf den Schüler vererbt wird, so bedarf es doch nur einer geringen Aufmerksamkeit, um zu erkennen, daß durch jenen Zusatz die geltend gemachten Schwierigkeiten nicht beseitigt sind. In welcher Weise er auch formulirt werden mag, er besagt nichts anders, als daß die fragliche Selbsthingabe am richtigen Orte, der bestimmten Person geschehen, überhaupt mit allen Garantieen seiner Rechtskräftigkeit versehen sein muß und vor wie nach bleibt der so ausgestattete Einzelact als causa efficiens statuirt, als das bestimmende Centrum, von dem die Solennität ausgeht; auch bei der erweiterten Definition finden wir den Schwerpunkt verrückt, nicht auf die höchste oder irgend eine kirchliche Autorität, wohl aber auf die ausschliessende Causalität des Privatwillens zurückgeführt. Aber könnte man schlimmsten Falles nicht von uns verlangen, anzuerkennen, daß die Erweiterung der Definition ein einheitliches Zusammenwirken kirchlichen Rechtes und individueller Leistungen heische? wer wollte leugnen, daß dieser Dualismus zur Lösung der Schwierigkeiten bestens geeignet wäre, wofern nur jedem der beiden Factoren das ihm eigene Gebiet gewahrt und die Grenzpfähle des einen zu Ungunsten des andern nicht hinausgerückt würden? Nach der bekannten Fassung aber, welche jene Definition bei allen ihren Vertretern ausnahmslos erhalten, ist, wir sagen nicht, die richtige, loyale Scheidung, sondern überhaupt irgend eine bei dieser Erklärungsweise keineswegs vollzogen; nicht ein Theil,

sondern die Gesammtheit der Bedingungen, von denen die Solennität abhängt, wird nach ihr von der traditio erbracht und somit auch aus dieser der ganze Erfolg abgeleitet. Die Mitwirkung der kirchlichen Autorität wird hier vollständig verschlungen von dem seiner eigenen Kraft zufolge thätigen Willen des Menschen und wenn eine Nebenordnung beider Causalitäten nicht gerade auf das entschiedenste abgelehnt wird, so werden beide doch in ein solches Verhältniß gestellt, daß die eigene Willensäußerung und Absicht des Gelobenden als die hauptsächlich wirkende Ursache erscheint, als das activ zeugende Princip, während der kirchlichen acceptatio nur die Rolle des passiv-weiblichen zufällt. Wie gern auch die Anwendung dieser und ähnlicher Ausdrücke den Schein eines Andern erregen möchte, wo doch nur dasselbe wiederholt wird, es gelingt ihr nicht; sie kann darum als Correctiv der oben aufgezeigten Mißstände nicht angesehen werden und läuft auf einen den Gedanken verdunkelnden und verwirrenden Formalismus hinaus, der mit Begriffen spielt, ohne die Sache zu berühren. So bestätigt sich unser früheres Urtheil von Neuem, daß eine Theorie der Solennität, die zur Entwicklung dieses Begriffes nichts weiter hat, als die gewissen Bedingungen vorschriftsmäßig genügende Selbsthingabe des Gelobenden den Charakter der Oberflächlichkeit in ihrer ganzen Behandlung des Gegenstandes niemals überwinden kann.

Wir sagen zweitens: will diese Erklärungsweise für fähig und berechtigt erachtet werden, die privilegirte Stellung des vot. solenne zu erklären, und in ihrer Verursachung erkennen zu lassen, so darf ihr der analytische Nachweis des Vorhandenseins der angesetzten beiden Factoren, oder wie wir richtiger sagen zu müssen glauben, des in an-

gegebener Weise qualificirten Einen und Hauptfactors der traditio überall dort nicht schwer werden, wo das resultirende Product vorhanden. Nicht zu allen Zeiten aber finden wir sie in der angenehmen Lage, dieses Minimum unserer Forderungen erbringen zu können. Bietet auch zur Erhärtung dieser Behauptung die historische Entwicklung des Ordenslebens in den letzten Jahrhunderten wenige oder vielmehr gar keine Anhaltspunkte, und ergriff dem Leben nachhinkend schier die gesammte theologische Forschung, wenige rühmliche Ausnahmen abgerechnet, jene Ansicht, welche für eine flachere Anschauung der Wahrheit darum näher zu kommen schien, weil sie leichter zu begreifen war, so wird der richtige Sachverhalt mit einem Male in's Klare gestellt, sobald wir in jene Zeit zurückgehen, in welcher der Unterschied des vot. solenne und simplex gewissermaßen Tagesfrage war und in Betreff der einzelnen dunkeln Punkte selbst noch zwischen den kirchlichen Autoritäten Fragen und Antworten gewechselt wurden [1]). Der erste, welcher die kirchliche Approbation der religiösen Genossenschaften mit der Gelübdesolennität in Zusammenhang, nach der Meinung der Meisten in Causalverbindung brachte, war Papst Bonifaz VIII., dessen Worten denn auch offenbar die von uns bekämpfte Solennitätsvorstellung bis auf den Ausdruck hin entnommen ist. Wie die von ihm im praktischen Interesse gewählte Fassung keine wesentliche Variation der bis dahin üblichen Solennitätserklärung einzuführen bezweckte, so hätte auch die Folgezeit in jener Clausel nicht mehr suchen und finden sollen, als nach der Absicht ihrer Urheber darin lag. Nicht einmal von Bonifaz VIII., sondern ein ganzes Jahr-

1) vrgl. cap. unic. de voto in VI.

hundert vorher von dessen großem Vorgänger Innocenz III. [1]) und noch weniger zu dem Zwecke in's canonische Recht neu aufgenommen, um als Schiboleth zur Unterscheidung einzelner Gelübde zu dienen, war die Erklärung der Approbationsnothwendigkeit auf dem vierten Lateranum nur die Festsetzung einer Parole, an der man die mannigfaltigen Formen des kirchlichen Ordenslebens und der wahren Gottbegeisterung in den verschiedensten Sphären im Gegensatz zu den den Mönchsorden ähnelnden Conventikeln und dem ungestümmen Treiben schismatischer Asceten erkennen sollte. Man bedenke, daß gerade das äußere religiös-sittliche Leben der Gläubigen in seinen verschiedenen Gestaltungen das Terrain war, auf welchem in jener Zeit die christlichen Grundsätze der Kirche und der falsche Mysticismus mehrerer gnostisch-manichäischer Schwärmersecten (Katharer, Waldenser) in grellstem Gegensatz einander gegenübertraten. Es konnte daher nur als ein löbliches und sogar nothwendiges Beginnen erscheinen, wenn Concilien und Päpste jener Zeit sich fortan nicht mehr mit dem bis dahin meist geübten freudigen Stillschweigen zu den zahlreich treibenden und emporblühenden Formen des Ordenslebens begnügten und es in der Folge behufs Wahrung der Gläubigen vor Antheilnahme an häretisch-schismatischen Verirrungen, sowie der Kirche vor einer „verderblichen Confusion"

1) c. 9. X. de relig. domibus: »Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesiam dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniat, sed quicumque ad religionem converti voluerit, unam de approbatis assumat«. vrgl. die abermalige Einschärfung derselben Maßregel auf dem 2ten Lyoner Concil im Jahre 1274 durch Gregor X. in c. unic. de relig. domibus in VI.

von ihrem Befinden d. h. von einer über die Moralität eines neuen Instituts angestellten Untersuchung abhängig machten, ob dasselbe in die Zahl der empfehlenswerthen religiösen Genossenschaften aufgenommen werden könne. Hieraus ergab sich aber die Nothwendigkeit, daß fürder bei allen näher zu untersuchenden und weiter zu entwickelnden einschlägigen Lehrpunkten jene Bestimmung berücksichtigt, an sie angeknüpft werden mußte und so erweist sich auch als bloßes Corrolar aus ihr die Lehre Bonifaz' VIII., daß das feierliche Gelübde nur in einer approbirten d. h. kirchlichen, von der Kirche gutgeheißenen und in ihrer privilegirten Sonderstellung von Kirche und Staat jener Zeit geschützten Genossenschaft angetroffen werden. Die Bemerkung, daß diese Restriction vor Bonifaz VIII. oder doch vor Einführung jener Nothstandstheorie von der Approbationsnothwendigkeit durch Innocenz III. niemals und nirgendwo in die Definition des solennen Gelübdes Aufnahme gefunden oder auch nur finden konnte, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises mehr und es darf uns, von Innocenz II. [2]) im 12. Jahrhundert ganz abgesehen, kaum weniger Wunder nehmen, daß selbst noch der hl. Thomas, welcher doch erst nach Innocenz III. seine schriftstellerische Thätigkeit begann, bis in die Zeit Gregor's X. hinein und fast an Bonifaz VIII. hinan reichte, wahrscheinlich in richtiger Würdigung des Werthes oder besser Unwerthes jener einschränkenden Formel für die Begriffsbestimmung der Solennität weder bei der letztern noch auch in seinen weitern Excursen ihrer je Erwähnung thut. Wofern nun diese Zuthat nicht blos vom Standpunkte des temporären prak-

1) cap. unic. de voto in VI.

2) c. 40. C. 27. q. 1.

tischen Bedürfnisses aus als prophylaktisches Mittel gegen schädliche häretische Ingredienzien betont — die einzige Bedeutung, die sie unserer Ansicht nach prätendiren kann — sondern auf sie als integrirenden und die traditio vorgeblich befruchtenden Factor der Hauptaccent gelegt wird, läßt sich seit Bonifaz VIII., wenn nicht schon seit Innocenz III. zum Zustandekommen der Gelübdesolennität ein bedeutendes plus von Anforderungen constatiren, dessen offenbarer Abgang in frühern Zeiten nothwendig destructiv sein mußte für die daran geknüpfte Einrichtung. So verwickelt diese Erklärung der Schwierigkeit ihre Vertreter in neue Schwierigkeiten, seltsamer noch als jene, denen sie zu entgehen gedachten und die Erklärung erweist sich als eine solche, welche die Sache verliert, die sie erklären soll. Wie mächtig werden wir, nebenbei bemerkt, durch diese auch heut zu Tage noch allgemein grassirende Verdunkelung dieser, in ihrer Genesis und Bedeutung so durchsichtigen historischen Thatsache gemahnt, bei Untersuchungen principieller Natur nicht allzu großes Gewicht den zeitgemäßen, augenblickliche Bedürfnisse berücksichtigenden und später vielleicht generalisirten Gestaltungen oder den eigenartigen localen oder territorialen Verhältnissen zuzuerkennen.

Wir kommen zu einem dritten Punkte. Wie die Ableitung der Solennität aus einer durch die kirchliche Approbation über die gewöhnliche Sphäre ihrer natürlichen Wirksamkeit hinausgehobenen Selbsthingabe ihre erste Veranlassung hat in dem durch die antikirchlichen Strömungen des 13. Jahrhunderts nothwendig gewordenen Paragraphen des 4ten Lateranums, so meint sie in der Entscheidung Bonifaz' VIII. ihre ausdrückliche Bestätigung zu finden. Und auf den ersten Blick erscheint dieses Urtheil als ein wohl-

berechtigtes. Sagt nicht der Papst kurz und klar, daß die Solennität des Gelübdes an die professio religiosa in einem vom apostolischen Stuhle approbirten Orden gebunden sei [1]).

Wollte er nicht durch diesen von da an sanctionirten Ausdruck dem bischöflichen Fragesteller in der präcisesten Form ein Mittel an die Hand geben, um die ferner auftauchenden Fragen in bestimmter Weise beantworten und die für Schule und Leben bedeutende Differenz zwischen dem einfachen und feierlichen Gelübde allerorts richtig würdigen zu können? Ja, muß nicht die Erklärung des solennen Gelübdes, wie sie von Bonifaz VIII. geliefert worden, als die zuverläßig kirchliche par excellence und der engere oder geringere Anschluß an sie als der Werthmesser für die Beurtheilung der Theorieen angesehen werden, welche zur Lösung der Solennitätsfrage aufgestellt werden? Allein, wenn wir auch alle diese Fragen mit einem entschiedenen Ja und Amen beantworten, — weiß man dann schon genau, was die Solennität ist, wenn man weiß, daß das feierliche Gelübde da und dort vorkommt? Erhält man dadurch einen befriedigenden deutlichen und wissenschaftlich reinen Begriff von dem Wesen, der Ausdehnung, den Modalitäten des solennen Gelübdes, wenn eine richtige Darstellung des zufälligen Zustandekommens desselben geliefert und die Frage entschieden ist, wie und wo die subjective Uebernahme sich vollzieht? Läßt sich mit einem Worte die Antwort Boni-

1) Praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solenne . . . quod solennisatum fuerit per susceptionem sacri ordinis aut per professionem expressam vel tacitam, factam alicui de religionibus per sedem apostolicam approbatis.« cap unic. de voto in VI.

faz' VIII. als Exposition des wesentlichen Inhaltes des Solennitätsbegriffes ex genere infimo und ex differentia ultima betrachten, wenn wie heut zu Tage der Fall ist, selbst beim Zusammentreffen der beiden von ihm verzeichneten Bedingungen, der „professio" und der „religio per sedem apostolicam approbata" das Vorhandensein eines feierlichen Gelübdes unerweisbar bleibt? Daß bei der verneinenden Beantwortung dieser Fragepunkte Bonifaz VIII. kein Tadel trifft, steht außer Zweifel. Er prätendirte in seiner berühmten Decretale nicht eine wissenschaftlich richtige, allseitig unanfechtbare begriffliche Definition der Solennität aufzustellen, sondern begnügte sich in seinem Bescheide, der Anfrage vollauf entsprechend, dadurch ein klares Bild des solennen Gelübdes zu geben, und dasselbe gegen seinen Nebenbuhler, das einfache markirend abzugrenzen, daß er die Eigenthümlichkeiten, unter denen es in damaliger Zeit in die Erscheinung trat, aufführte, nicht ohne in seiner Antwort durch eine geschickte Wendung zu verrathen [1]), daß er den letzten Grund, das Wesen der Solennität ebenfalls richtig erfaßt und sich des Princips wohl bewußt wäre, von dem aus die Resolution des vorliegenden casus zu geschehen hätte. Blieb die bonifazische Formel ihrem Zweck entsprechend bei der bloßen Thatsache stehen, so war damit der theologischen Forschung ihre rechtmäßige Aufgabe gewahrt, die Art und Weise, wie das äußerlich feststehende Factum sich vollzieht, das verborgene Agens klar zu legen, welches die beiden angegebenen Momente zu dem einheitlichen Dritten zusammenschließt, und sie konnte schon im 13. Jahrhundert nicht, in der Folge

1) Nos attendentes, quod voti solennitas ex sola constitutione ecclesiae est inventa«. XI. cap. unic. de voto in VI.

noch viel weniger in gleicher Weise vorwurfslos bleiben, wenn sie sich damit zufrieden gab, den als Vorsichtsmaßregel von Bonifaz gewählten wissenschaftlich ungenügenden Ausdruck in ihr Gebiet herüberzunehmen. Schade nur, daß in Folge dieser tadelhaften Genügsamkeit das Feld für eine explicitive Fassung des Solennitätsbegriffes unangebaut und es ganz unerläutert blieb, wie die der Form nach neue Darstellungsweise Bonifaz' VIII. der Sache nach schon alt die sämmtlichen Lineamente für eine spätere Entwicklung in sich beschloß. Der Uebertritt von dem einseitigen Standpunkt des 13. Jahrhunderts zu dem generelleren Gesichtspunkte der Jetztzeit hat für die kritische Beurtheilung die Bedeutung, daß sich die Rechtfertigung der Bonifaz'schen Formel geradezu in einen Absagebrief verwandelt. Namentlich mit dem anspruchsvollen Charakter einer Definition, wie uns dieselbe durchgehends, ohne irgend welche Weiterbildung erfahren zu haben, entgegentritt, muß sie als ein seichtes Surrogat, als ein mixtum compositum aus Elementen der verschiedenen Schulmeinungen erscheinen, welches ohne alle principielle Schärfe zur Beseitigung der an den Solennitätsbegriff sich anklammernden Unklarheiten und der oben speciell aufgezeigten Mißstände in keinem Falle dienen kann. Es bestätigt sich hier von Neuem die allgemein bekannte Thatsache, daß der Gebrauch solch' umschreibender Ausdrücke, wie zweckdienlich sie sich auch da erweisen, wo eine einheitliche, tiefer gehende, abschließende Behandlung noch fehlt, bei einer streng wissenschaftlichen Forschung, wo es der genauen Feststellung eines schwierigen Begriffes gilt, nicht gerechtfertigt werden kann, und unseres Erachtens dürfte in der Förderung eines klaren Solennitätbegriffes das vollständige Aufgeben der Bonifaz'schen Ausdrucksweise

gerade den Anfang eines entschiedenen Fortschrittes bezeichnen.

Wir bemerken endlich viertens. In unserer bisherigen Prüfung der Zuläßigkeit dieser umschreibenden Formel haben wir die thatsächliche Voraussetzung ihrer Vertreter noch dahin stehen lassen, daß die kirchliche Approbation einer Genossenschaft als Orden das prius sei und als solches auch von Bonifaz VIII. angeführt werde, welches das nachfolgende Gelübde zu einem solennen potenzire. Diese Voraussetzung erweist sich aber in jedem ihrer beiden Punkte als unrichtig. Zunächst machen wir darauf aufmerksam, daß die kirchliche approbatio in jener Zeit, wo sie zum ersten Male Gegenstand kirchenrechtlicher Bestimmungrn zu werden anfieng, schon darum nicht als das Ursprüngliche und die Solennität lediglich oder doch hauptsächlich als deren Aeusserung und Folge angesehen werden kann, weil sich, wie bereits bemerkt, an der Hand der Geschichte erhärten läßt, daß die Gelübdesolennität in ihrer großen, das bürgerliche und kirchliche Leben der Professen umgestaltenden Wirkung geraume Zeit vor Einführung jenes Paragraphen von der Approbationsnothwendigkeit bestand [1]).

Allerdings war die approbatio der Kirche stets auch vor dem 13. Jahrhundert von dem Begriffe einer kirchlichen Genossenschaft unzertrennlich; nur dadurch konnte zu allen Zeiten ein neu erstehendes Institut einen kirchlichen Charakter, das Recht empfangen, in seiner exceptionellen Stellung als kirchlicher Verein zu bestehen und zu wirken, daß die Kirche dies zum mindesten tolerirte, und wie zweifelsohne Innocenz III. nur an diese, bis auf seine

1) vrgl. u. A. die Bestimmung des 2ten Lateranums unter Innocenz II. im Jahre 1139; c. 40. C. 27. q. 1.

Zeit übliche stillschweigende Genehmigung und Duldung gedacht hat, wo er in seiner mehrerwähnten Decretale von bereits „approbirten“ Ordensinstituten spricht [1]), so sind wir nicht abgeneigt, mit Suarez [2]) für die These aufzukommen, daß so verstanden, die Approbationsnothwendigkeit nicht im canonischen, sondern sogar im natürlichen Rechte ihren Grund habe. So richtig es aber auch sein mag, bei allen kirchlichen Ordensinstituten eine kirchlichen Zulassung und Gutheißung zu erkennen, so ist doch damit nirgendwo ein Causalnexus zwischen approbatio und Gelübdesolennität angesetzt: vor dem 13. Jahrhundert schon darum nicht, weil die approbatio damaliger Zeit nur das Gepräge eines nicht verhindernden Stillschweigens besaß und in diesem negativen Charakter für die bereits entstandene Genossenschaft nichts anderes bedeutete als die nicht einmal ausdrücklich empfangene, sondern nur präsumirte Erlaubniß, von Niemanden gehindert nach der gewählten Ordnung und unter den festgestellten Bedingungen leben zu dürfen; in der ersten Zeit nach dem Erlasse Innocenz' III. eben so wenig, weil, wenn auch das Entstehen einer neuen religiösen Körperschaft seit dem 4. Lateranum von der vorgängigen Begutachtung und positiven Genehmigung der Kirche abhängig war, diese in ihrer primitiven Form nur ein Prophylacticum gegen das Emporkommen häretischer Gestaltungen, nicht aber ein productiver Ersatz derjenigen Be-

1) »Quicumque ad religionem converti voluerit, unam de approbatis assumat«. c. 9. X de relig. domibus.

2) a. a. O. tr. 7. l. 2. c. 15. n. 14: »intelligi potest necessitatem hanc non esse de solo iure Canonico, sed in ipso iure naturali magnum habere fundamentum«. vrgl. dagegen Salmantic. de stat. relig. tr. 15. c. 1. p. 1. n. 3.

dingungen sein sollte und wollte, welche die kirchliche Ordensgemeinden vielleicht oder gar wahrscheinlich sämmtlich in jenen Zeiten bei ihrer Constituirung und bevor sie noch der Kenntnißnahme und dem Urtheil der Kirche unterbreitet wurde, erbrachten [1]). Selbst das zeitliche Nacheinander, in welchem wir die Gelübdesolennität auf die kirchliche Approbation folgen und in die Erscheinung treten sehen, war demnach nur ein scheinbares, sofern der kirchliche Anerkennungsact naturgemäß die projectirte Genossenschaft in ihrer bereits festgesetzten Lebensweise und ihren Statuten zu recognosciren, zu gestatten oder zu verwerfen, auch ein eventuelles Manco zu defectiren, nicht aber zu ersetzen bestimmt war. Hieraus erhellt dann zur Genüge weiter, daß Bonifaz VIII. kaum in der Lage sein konnte, in seiner berühmten Antwort dem kirchlichen Approbationsacte, wie der Vertreter jener Definition insinuiren möchten, gegenüber der Gelübdesolennität eine ursächliche Priorität zu vindiziren und daß, wie bereits mehr erwähnt, in der Entscheidung desselben nichts weiter als eine Illustration der factischen Verhältnisse seiner Zeit gefunden werden kann, derzufolge in den approbirten Ordensgenossenschaften damals durchgehends feierliche Gelübde abgelegt wurden. Aber auch die spätere Weiterentwicklung und canonistische Aus- oder, sagen wir besser, Umbildung der approbatio aus einem richterlich erkennenden Revisionsacte in eine Privilegienspende hat das supponirte Prioritätsverhältniß nicht erzeugt. Wie

---

1) vrgl d. mehrerwähnte Erklärung Innocenz' II. auf dem 2. Lateranum vom Jahre 1139 (c. 40. C. 27. q. 1), wonach die von Mönchen oder, wie am Schlusse des Paragraphen beigefügt wird, auch von weiblichen Votanten (sanctimoniales feminae) eventuell eingegangene Copulation nicht als Ehe betrachtet werden soll.

weit die kirchliche Ausbildung der Approbationslehre selbst von der Annahme und der Begünstigung der Annahme eines solchen Früherdaseins stets entfernt geblieben ist, weiß Jeder, der nur einen oberflächlichen Blick auf die verschiedenen Phasen des Entwicklungsganges geworfen hat. War seit dem 4. Lateranum das Zustandekommen eines religiösen Ordens über die constitutiven Elemente, welche der göttliche Stifter des Ordenslebens in den Offenbarungsurkunden festgestellt, hinaus, an die vorgängige päpstliche approbatio gebunden, so wurde, was früher nicht der Fall gewesen war, nach der Mitte des 16. Jahrhunderts die Gewährung dieser conditio sine qua non selbst wieder an die Erfüllung anderer Voraussetzungen geknüpft. Sonderbar, das, was in dem Momente seines ersten Werdens, in seinen Anfängen fast als Hemmschuh, als odiöse Bestimmung für das Ordenswesen hätte erscheinen können, war im Laufe einiger Jahrhunderte zu einem erstrebenswerthen Vorrechte ausgewachsen, welches auffälliger Weise Pius V. in seiner Constitution „Lubricum vitae genus“ den seit den Zeiten Innocenz' III. und Gregor's X. entstandenen, den biblischen Anforderungen vollauf genügenden Genossenschaften mit einfachen Gelübden versagte, um es jenen mit feierlichen zu zu reserviren [1]). Und weiter noch; nachdem ungeachtet dieses ausdrücklichen Verbotes des großen Vorkämpfers der triden-

1) Die in der angezogenen Constitution enthaltene Bestimmung bezüglich der Männerorden stellte derselbe Papst auch als Norm für die Frauengenossenschaften auf, indem er in seiner zunächst an die Tertiarierinnen gerichteten, die andern weiblichen Vereine aber gleichmäßig bindenden Constitution »Circa pastoralis« vom 29. Mai 1566 anordnete, daß sie entweder die Clausurverbindlichkeit nebst feierlichem Gelübde übernehmen, oder für die Folge aufhören sollten, Novizinnen anzunehmen.

tinischen Beschlüsse zahlreiche Institute mit blos einfachen Gelübden de facto entstanden waren und in Ausübung der Werke des christlichen Characters eine so segensreiche Thätigkeit zu entwickeln angefangen, daß die kirchlichen Behörden dies zu dulden und in einzelnen Fällen sogar förmlich zu billigen und gutzuheißen nicht umhin konnten; nachdem anderseits das moderne Staatsrecht, wie es sich namentlich seit der französischen Revolution gestaltet hat, die canonischen Bestimmungen über Orden und feierliche Gelübde und deren Einwirkung auf das civile Leben entweder ignorirte oder gar geradezu feindselige Stellung zu ihnen nahm, begann der höchste kirchliche Gerichtshof schon nicht lange nachher von der durch Pius V. eingeführten Strenge abzulassen und eine rückläufige Bewegung zu der Praxis früherer Jahrhunderte antretend, auch solche Formen des stat. religiosus zu approbiren, bei denen die Mitglieder sich nur zur Ablegung einfacher Gelübde verstanden — immerhin jedoch so, daß er unter nunmehriger Feststellung einer mehrfachen, stufenförmigen approbatio die höchste Stufe und die mit ihr gewährte Bezeichnung „Orden" (religio) in einem strengen, canonischen Sinne, sowie andere mit jener verbundenen Privilegien ausschließlich den Genossenschaften mit feierlichen Gelübden vorbehielt und daß es heut zu Tage, zur Vermeidung von Unklarheiten bei den gleichlautenden Ausdrücken außer dem in früherer Zeit hinreichenden einfachen Approbationsdecret noch einer ausdrücklichen päpstlichen Erklärung bedarf, wenn die Professen solcher Genossenschaften als Mitglieder eines so bevorzugten Ordens in der allmälig ausgebildeten engen Bezeichnung des canonischen Rechts und des heutigen Curialstyles gelten sollen [1]).

1) Wir verweisen zur Erhärtung des Gesagten u. A. auf die

Läßt sich nun wohl auf irgend einem Punkte dieses in kurzen Zügen entworfenen historischen Entwicklungsverlaufes der Approbationstheorie die insinuirte Aufeinanderfolge constatiren? Gelangen wir nicht weit eher zu dem gerade entgegengesetzten Resultate, daß die kirchliche Approbation, als das zeitlich spätere Moment im gewissen Sinne dem Einflusse der Gelübdesolennität untersteht? Erscheint die erstere nicht fast in dem ganzen Entwicklungsprocesse von ihrer Wiege, ihren ersten dürftigen Anfängen bis zur Erlangung ihrer dominirenden Stellung an die letztere als ihre Vorbedingung geknüpft? in den ersten Zeiten nach Innocenz III. weniger auf Grund gesetzlicher Bestimmungen als zufolge der factischen Verhältnisse der Zeit, in der man fast nur Genossenschaften mit feierlichen Gelübden kannte; später aber darum, weil die approbatio als eine Bevorzugung angesehen wurde, für deren Gewährung zuvor gewissen Anforderungen Genüge geschehen sein mußte [1]). Ganz abge-

Constitution Innocenz' XI. »Ecclesiae cathol. vom 29. März 1687 und die Clemens' XI. »Ex debito« vom 3. April 1710, von denen die erstere die Confraternität der Bethlemiten zu einer religiösen Genossenschaft (»congregatio religiosa«) und die andere dieselbe zu einem eigentlichen Orden erhob; ferner auf die Constitution Innocenz' XII. »Ex debito« vom 20. Mai 1700, wodurch die der Krankenpflege gewidmete Genossenschaft des hl. Hyppolit zum Orden erhoben wurde; und besonders auf die Constitution »Quamvis iusto« von Benedict XIV., in welcher dieser erklärt, daß die den „englischen Fräulein" gewährte Approbation die Genossenschaft keineswegs zur Würde eines wahren Ordens erhoben habe.

2) Höchst befremdend muß es erscheinen, daß wir nicht blos die durch Pius V. angeordnete Verschärfung bei der Approbation kirchlicher Institute gleich nachher in der Praxis nicht durchgeführt, sondern, was weit wichtiger noch, auch die von zwei allgemeinen Concilien nachdrücklichst befohlene Maßregel der vorherigen päpstlichen Approbation überhaupt, ohne deren Vorhandensein die Stiftung neuer

sehen also davon, daß, ihre Zuläßigkeit vorausgesetzt, der landläufigen Erklärung der Solennität unter Zuziehung der approbatio nothwendig eine Erläuterung der verschiedenen, in der heutigen kirchlichen Disciplin üblichen Anerkennungsweisen und eine genaue Fixirung derjenigen Stufe vorausgehen müßte, welche das Gelübde zu solennisiren befähigt sein soll — selbst die diesen Anforderungen genügende Definition würden wir immer noch als unannehmbar zurückweisen, weil man bei Uebernahme derselben nicht anders als nur mittels eines circulus vitiosus das solenne Gelübde aus der canonischen Approbation und diese hinwieder nur unter Zuhülfenahme des solennen Gelübdes erklären könnte. Wir müssen demnach bei der schon im Laufe unserer Erläuterungen der Approbationstheorie und der Prüfung ihres eventuellen Einflusses auf die Gelübdesolennisation

---

Genossenschaften nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig und ein blos rechtloses Attentat sein sollte, in den letzten Jahrhunderten nirgendwo beobachtet und von den kirchlichen Behörden selbst ganz aufgegeben finden. Ja, nicht genug, daß die höchsten kirchlichen Aufsichtsbehörden von den zahlreichen allerorts entstandenen und entstehenden Religiosengemeinden, welche nichts weiter als eine Genehmigung des Diöcesanbischofes für sich aufweisen können, Kenntniß haben und zu ihrem Bestehen stillschweigen: es wird sogar ohne daß die Bestimmung des 4. Lateranums durch das Tridentinum oder eine päpstliche Verordnung aufgehoben oder geändert worden wäre, nach der augenblicklichen Praxis von der supplicirenden Körperschaft der Nachweis längerer Existenz und einer selbstempfehlenden segensreichen Wirksamkeit als Vorbedingung der verschiedenen Approbationsstufen verlangt. (vrgl. Bouix tract. de iure regular. Paris 1857. tom. 1. pg. 212 u. 213; vrgl. pg. 210 sqq.) Man ist damit zu der ältern kirchlichen Disciplin, wie sie vor dem 13. Jahrhundert bestand, zurückgekehrt und es kann, um von dem zeitlichen und causalen Frühersein der approbatio vor der Solennität ganz zu schweigen, ihr nicht einmal mehr das früher besessene logische prius zuerkannt werden.

gemachten Bemerkung stehen bleiben, daß die fragliche Erklärungsformel für eine blos umschreibende zu halten ist und ferner also auch bei dem Endresultate, daß die Herleitung und Definition der Solennität aus der traditio auch durch die Einmischung der Approbation nicht fähig wird, den zahlreichen unzuläßigen Consequenzen, welche wir bei Durchforschung derselben in ihrem Gefolge fanden und offen hervorhoben, auszuweichen, noch auch dahin gelangt, unsere weitern gegen ihre Prämissen und den Kernpunkt ihrer Deduction gerichteten Argumente zu entkräften.

3.

Die Zeit der 70 Jahrwochen Daniels.

Von Dr. B. Neteler in Ostbevern.

Bei der Berechnung der 70 Jahrwochen Daniels legt man am zweckmäßigsten das in Seyffarth's Berichtigungen, S. 30—37 mitgetheilte Verzeichniß von Jahren zu Grunde, die durch astronomische Berechnungen genau bestimmt sind. Die hier vorkommenden Jahreszahlen sind die der üblichen Zeitrechnung, in welcher dem 1. J. n. Chr. das 1. Jahr v. Chr. unmittelbar vorhergeht. In welches Jahr dieses Verzeichnisses die Geburt Christi wirklich fällt und in welche Jahre die Ereignisse der Profangeschichte zu setzen sind, muß nach ihrem chronologischen Zusammenhange mit astronomisch berechneten Himmelserscheinungen ermittelt werden. Aus den von Seyffarth angeführten Gleichzeitigkeiten zwischen geschichtlichen Thatsachen und astronomischen Ereignissen ergibt sich, daß in der Zeit von den ersten römischen Consuln bis 332 v. Chr. und von 42 v. Chr. bis 46 n. Chr. die Ereignisse der Profangeschichte um 2 Jahre später geschehen sind, als die üblichen Jahreszahlen angeben. Nach S. 45 der Berichtigungen ist das 18. Jahr des Tiberius wegen einer in demselben vorgekommenen totalen Finsterniß dasjenige Jahr,

welches in dem Verzeichnisse der berechneten Himmelserscheinungen das 33. n. Chr. heißt. Das 15. Jahr des Tiberius ist folglich das 30. n. Chr. Nach Luk. 3, 23 war Jesus beim Anfange seines Auftretens im 15. Jahre des Tiberius gegen 30 Jahre alt. Da das Jahr bei den Hellenisten schon im Herbste begonnen hatte und die Geburt Jesu in die letzten Tage vor dem Beginne des römischen Jahres fällt, so fällt das 31. Jahr Jesu mit dem Jahre 30 n. Chr., welches das 15. des Tiberius ist, zusammen. Das 1. Jahr Jesu beginnt folglich am Ende des Jahres 2 v. Chr., und das 1. Jahr Jesu fällt mit dem 1. Jahr v. Chr. zusammen und wird von Seyffarth das Null-Jahr der christlichen Aera genannt, auf welches erst das Jahr 1 n. Chr. folgt. Das Ende des römischen Jahres 2 v. Chr. gehört nach jüdischer und hellenistischer Berechnungsweise schon zu dem Jahre 1 v. Chr. Da nun die Geburt Chr. um 1 Jahr zurückgeschoben wird und die Ereignisse der Profangeschichte um 2 Jahre vorangerückt werden müssen, so ergibt sich, daß die üblichen Zahlen der Jahre v. Chr. um 3 Jahre zu vermindern wären, wenn man bis zum wirklichen Geburtsjahre Christi rechnet, daß sie jedoch nur um 2 Jahre zu vermindern sind, wenn das Geburtsjahr Christi als 1. J. v. Chr. und als Nulljahr der christlichen Aera gilt, was bei der üblichen Zeitrechnung stattfindet.

Berechnet man von 604 als dem 1. Jahre Nabuchodonosers nach den Angaben des Ptol. Kanons das 7. Jahr des Artaxerxes, so ergibt sich für die in diesem Jahre erfolgte Rückkehr des Esdras das Jahr Pt. 458, welches nach dem Obigen 456 v. Chr. sein würde. Nach den in Berichtigungen S. 87 angeführten Zeitbestimmungen ist 521 das 7. Jahr des Kambyses; das 8. Jahr des

Kambyses, 36 Jahre des Darius, 21 Jahre des Xerxes und 7 Jahre des Artaxerxes betragen zusammen 65 Jahre; das 7. Jahr des Artaxerxes ist somit auch nach diesen Ansätzen das Jahr 456 v. Chr.

Durch die Rückkehr des Esdras erfüllte sich das von Daniel geweissagte Ausgehen des Wortes, Jerusalem wieder aufzubauen. Wie im Anfange des Buches Esdras berichtet wird, war Esdras Kohen Harosch, d. i. das dem Hohenpriester beigeordnete zweite Haupt der Priesterschaft. Er war nach Esd. 7 vom persischen Könige und dem persischen Staatsrathe mit den ausgedehntesten Vollmachten ausgestattet worden, und nach Esd. 4, 8—17 hat er die Mauern Jerusalems wieder hergestellt. In Es. 4, 1—5 stellt der Verfasser die Hindernisse zusammen, welche der Vollendung des Tempelbaues vorhergingen, und die V. 6—16 enthalten drei Anklagen der Samariter, welche der Zeit nach der unter Darius Hystaspis erfolgten Wiederherstellung des Tempels angehören. Die erste dieser Anklagen, deren Inhalt jedoch nicht mitgetheilt wird, wurde an Assuerus gerichtet, der wegen seiner Stellung zwischen Darius und Artaxerxes nur Xerxes sein kann. Die beiden andern Anklagen wurden an Artaxerxes gerichtet. Der Inhalt der ersten von diesen beiden Anklagen wird nicht ausdrücklich angegeben; Esd. 7, 21—24 bietet jedoch einen Anhaltspunkt, aus welchem sich die Folgerung ergibt, daß die Gegner der Juden das von Darius Hystaspis für den jüdischen Gottesdienst Bewilligte angefochten haben. Da Esdras als Kohen Harosch das Haupt und der Vertreter der Juden in Babylon war, so war es seine Aufgabe, den Anfeindungen der Samariter am persischen Hofe entgegenzutreten; und daß sein Wirken nicht erfolglos geblieben ist, ergibt sich

daraus, daß er mit königlicher Vollmacht zur Ausführung der königlichen Erlasse nach Jerusalem reisete.

Der Inhalt der zweiten an Artaxerxes gerichteten Anklage wird in V. 8—16 mitgetheilt. Die königlichen Beamten werden sich in ihrem Briefe keine Erdichtung von Thatsachen erlaubt haben, weil die Juden eine solche durch eine einfache Mittheilung der wahren Sachlage widerlegen konnten. Da in der Anklage diejenigen, welche vom Könige Artaxerxes nach Jerusalem herüber gekommen waren, ausdrücklich als Wiederhersteller der Mauern und Erbauer der Stadt angegeben werden, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Juden nach der Rückkehr des Esdras die Wiederherstellung der Mauern unternommen haben. Daß der durch die Anklage mißtrauisch gewordene Artaxerxes sich eine Entscheidung vorbehält, obgleich er die Unterbrechung des angefangenen Werkes befiehlt, zeigt deutlich, daß er nicht ohne Bedenken in Betreff des in 7, 23 erwähnten göttlichen Willens war. Bei der Zertrümmerung der Mauer müssen große Strecken stehen geblieben sein, weil Nehemias einige Jahre nachher das Werk in sehr kurzer Zeit zum Abschlusse bringen konnte. Mit der Durchbrechung der von Esdras erbauten Mauer ist auch eine Beschädigung des Tempels verbunden gewesen, denn nach 2 Mach. 1, 18 hat Nehemias den Tempel und den Altar wiederhergestellt, und der Ausdruck in Neh. 4, 2 *werden sie opfern?* scheint anzudeuten, daß der Opferdienst eine Störung erlitten hatte.

Das Wort *alsdann* in Esd. 4, 24 greift auf die in V. 1—5 vorkommende Zusammenstellung der Hindernisse des Tempelbaues zurück, wie sich aus der Angabe des 2. Jahres des Darius ergibt; der Bericht über die Be-

seitigung des in V. 9—16 mitgetheilten Hindernisses erfolgt erst im Buche Nehemias.

Bei dem hier nachgewiesenen Zusammenhange findet auch die große Trauer des Nehemias bei der Nachricht von der Zerstörung der Mauer Jerusalems eine genügende Erklärung. Wenn der von Esdras begonnene Bau der Mauern wegen der damaligen schwachen Kräfte des jüdischen Volkes nur langsam voranschritt, so haben die Samariter anfänglich wohl geglaubt, daß das Unternehmen nicht vollendet würde. Als dann später die Mauer hergestellt und die Thore eingehängt waren, kann es noch längere Zeit gedauert haben, bis die Samariter den königlichen Befehl zur Zerstörung der Mauer erwirkten; und nach der Zerstörung kann es wieder mehrere Jahre gedauert haben, bis Nehemias Nachricht über das Geschehene erhielt.

Da nach den Berichtigungen von Seyffarth, S. 47 das Jahr 35 v. Chr. ein Sabbathsjahr war, das im Jahre 36 v. Chr. angefangen hatte, so war auch das 455, Pt. 457, ein Sabbaths'ahr, das in 456, dem Jahre der Rückkehr des Esdras begonnen hatte. Das 20. Jahr des Artaxerxes, in welchem Nehemias zurückkehrte, ist 443, Pt. 445.

Dieses Jahr beginnt nach dem Buche Nehemias schon im Herbste des vorhergehenden Jahres. Da die Mauer erst am 25. Elul, d. i. noch nicht volle 3 Wochen vor der Mitte des nächsten Monats Tischri fertig wurde, so kann wegen der in Neh. 7 erzählten Anordnung der in K. 8 erwähnte 7. Monat nicht mehr in das Jahr 443, sondern frühestens in das Jahr 442, Pt. 444, fallen. Da das Jahr 455 ein Sabbathsjahr war, das in 456 begann, so mußte auch in 442 ein Sabbathsjahr anfangen, wozu das

in Neh. 8 Erzählte vortrefflich paßt. Das Werkeljahr begann in der Mitte des 7. Monates mit dem Laubhüttenfeste.

Das Jahr 454, Pt. 456, ist nun das 1. Jahr der 70 Jahrwochen und das Jahr 29 n. Chr. fällt mit dem 30. Lebensjahre Christi zusammen und ist das Sabbathsjahr der 69. Jahrwoche. Die Mitte der folgenden Jahrwoche, die im Herbste des Jahres 29. n. Chr. beginnt, ist die Osterzeit des astronomischen Jahres 33 n. Chr.

Nach Joh. 18—19 war der Todestag Christi an einem Freitage vor dem auf einen Sabbath fallenden Osterfeste der Juden, und nach Chronologie des Lebens Jesu von Sevin, 1874, hat dieses im astronomischen Jahre 33 n. Chr. stattgefunden; in diesem Jahre fiel der 14. Nisan auf einen Freitag am 3. April und der 15. Nisan auf einen Samstag am 4. April.

Mit der hier angegebenen Zeitrechnung steht die jüdische und insbesondere die des Fl. Josephus in einem merkwürdigen Widerspruche. Nach dem letztern soll der im Buche Nehemias erwähnte Jaddus ein Zeitgenosse Alexanders des Gr. gewesen sein; diesem Jaddus läßt er die Hohenpriester Eliasib, Judas und Joannes vorhergehen. Mit dieser Reihenfolge wird gewöhnlich die in Neh. 12, 12 vorkommende, welche Eliasib, Jojada, Johanan und Jaddua enthält, identificirt. Diese 4 Männer werden für Hohepriester gehalten, aber dazu stimmt nicht die in V. 10—11 angegebene Genealogie, in welcher an der Stelle von Johanan ein Jonathan vorkommt. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieser Jonathan der in 1 Mach. 1, 23 angeführte Jonathas ist, welcher beim Opfer des Nehemias das Gebet anstimmte, und es ist deßhalb nicht anzunehmen, daß der in V. 11 vorkommende Name Jonathan durch

einen Schreibfehler aus Johanan entstanden sei. Da nach V. 22 die Häupter der Leviten in den Tagen Eliasibs, Jojadas, Johanans und Jadduas aufgeschrieben wurden und zwar nach V. 23 bis zu den Tagen Johanans, des Sohnes des Eliasib, so ist nicht zweifelhaft, daß der in V. 23 vorkommende Johanan von dem in V. 22 vorkommenden nicht verschieden ist, wohl aber von dem in V. 11 genannten Jonathan. Da die Aufzeichnung der Leviten nur bis in die Tage Johanans reichte, so kommt der in V. 22 angegebene Jaddua bei dieser Aufzeichnung noch nicht als Hohepriester vor; seine Erwähnung setzt jedoch voraus, daß er bei der Aufzeichnung in der Zeit Johanans ein hohes priesterliches Amt verwaltete; er muß somit Kohen Harosch oder Sagan gewesen sein. Nach Neh. 13, 28 lebte Jojada noch bei der zweiten Rückkehr des Esdras, er hat demnach auch noch bei der in 12, 22 angegebenen Aufzeichnung gelebt, und deßhalb kann der hier vorkommende Johanan nicht Hoherpriester in der Zeit der hier angegebenen Aufzeichnung der Leviten gewesen sein. Daß er in V. 22 vorkommt und zwar statt Jonathans, setzt voraus, daß er wie Jaddua ein hohes priesterliches Amt verwaltete und entweder statt des damals schon gestorbenen Jonathan entweder Kohen Harosch oder Sagan war; und weil Jaddua damals das für die Verwaltung des Hohenpriesters nothwendige Alter gehabt haben muß, kann Johanan nicht mehr Hoherpriester geworden sein. Daß die Tage des Johanan, des Sohnes des Eliasib, der ein Bruder Jojadas war, in V. 23 als Grenze der Aufzeichnung der Leviten angegeben wird, deutet an, daß er Kohen Harosch war, weil sein Amt mit dem Häuptlingswesen der israelitischen Geschlechter zusammenhing; Jaddua war demnach bei der Aufzeichnung Sagan.

Die Aufzeichnung unter dem Hohenpriester Eliasib hängt mit der in Neh. 7 erzählten Aufzeichnung zusammen; damals war Esdras Kohen Harosch und der in Neh. 11, 14 erwähnte Sabdiel muß damals Sagan gewesen sein. In 12, 22 kommen somit nur 2 Aufzeichnungszeitpunkte vor, nämlich 1. die Tage Eliasibs, und 2. die Tage Jojada's.

Da nun Johanan nicht der Reihe der Hohenpriester angehören kann, so ergibt sich aus dem Buche Nehemias folgende Reihenfolge: Eliasib, Jojada, Jaddus, mit welcher die bei Fl. Josephus vorkommende Reihe Eliasib, Judas, Joannes, Jaddus nicht stimmt. Wegen der Verschiedenheit der Namen Judas und Jojada ist es nicht wahrscheinlich, daß Josephus seine Reihenfolge Judas, Joannes und Jaddus aus Neh. 12, 22 entlehnt hat; daß er aber seine Reihe mit der am angeführten Orte genannten identificirt hat, und zwar in der Voraussetzung, daß Johanan Hoherpriester gewesen sei, unterliegt keinem Zweifel.

Diese Identificirung hängt mit dem Umstande zusammen, daß er mit dem griechischen Esdras, den er benutzt hat, die in K. 4 zusammengestellten Hindernisse alle zusammen dem Wiederbeginne des Tempelbaues vorhergehen läßt. Der Zeitpunkt der Rückkehr des Esdras, von wo aus die 70 Jahrwochen zu berechnen sind, wurde beibehalten, indem im 28. Jahre des Xerxes, welches an die Stelle des 7. Jahres des Artaxerxes gesetzt wird, die Mauer Jerusalems wieder hergestellt sein sollte; durch die Vertauschung des Esdras mit Nehemias wurde jedoch die wahre Sachlage verdunkelt, aber diese Vertauschung deutet doch darauf hin, daß dem jüdischen Volke der richtige Zeitpunkt des Ausgangspunktes der Berechnung bekannt war. Da

Josephus den Nehemias noch längere Zeit nach dem angeblichen 28. Jahre des Xerxes unter der Regierung dieses Königs leben läßt, so ergibt sich, daß er die Regierungszeit des Xerxes mit der des Artaxerxes vertauscht; da er dabei den Zeitpunkt, von dem an die 70 Jahrwochen zu berechnen sind, beibehält, aber ihn von Esdras auf Nehemias überträgt, so ist dadurch der nach diesem Zeitpunkte fallende Theil der auf Xerxes übertragenen Regierungszeit des Artaxerxes um 21 Jahre verkürzt. Der Artaxerxes, welchen Josephus auf Xerxes folgen läßt, ist nun nicht Artaxerxes I. Pt. 464—423, sondern Artaxerxes II. Pt. 404—358. Da nun dadurch die 19jährige Regierung des Darius II. ausfällt, so verkürzt Josephus die Zeit der persischen Herrschaft um 40 Jahre, und der Zeitpunkt des Auftretens des Messias fällt dann in die Zeit des jüdischen Krieges um 70 n. Chr.

Als die auf das Jahr 70 gesetzte Erwartung sich nicht verwirklicht hatte, wurde die Zeit der persischen Herrschaft noch weiter verändert, so daß die Zeit von der Vollendung des Tempelbaues bis zum Einzuge Alexanders in Jerusalem um ungefähr 140 Jahre verkürzt wurde. Der aus diesem Ansatze sich ergebende Zeitpunkt für das Auftreten des Messias fällt in die Zeit des Barkochab. Der Zusammenhang, in welchem diese Verkürzungen der Zeitrechnung mit den messianischen Erwartungen der Juden stehen, erklärt die Zeitverkürzung wohl so hinreichend, daß bei ihr von einer alten Tradition der Juden durchaus keine Rede sein kann.

Da nun der Artaxerxes, in dessen Regierungszeit Josephus den Hohenpriester Joannes setzt, Artaxerxes II. Pt. 404—358 (402—356) ist, so kann Jaddus, der von Josephus angegebene Nachfolger des Joannes recht gut die

Zeit Alexanders des Gr. erreicht haben. Die Reihe der Hohenpriester vom Ende des Exils bis Alexander den Gr. würde nun folgende sein: 1. Josua, 2. Joakim, 3. Eliasib, 4. Jojada, 5. Jaddua, 6. Judas, 7. Joannes, 8. Jaddus, 9. Onias I., 10. Simon der Ger.

Die Angabe des Seder Olam, daß Simon d. Ger. ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr. gewesen, läßt sich mit der Nachricht des Josephus über die Gleichzeitigkeit von Jaddus und Alexander d. Gr. durch die Annahme ausgleichen, daß Simon damals Kohen Harosch oder Sagan war. Wegen der in 1 Mach. 12, 7—20 mitgetheilten Gleichzeitigkeit des Onias I. und des lacedämonischen Königs Areus kann Simon nicht vor Pt. 309 (307) Hoherpriester gewesen sein. Daß er der letzte der Mitglieder der großen Synagoge gewesen sein soll, welche unter Esdras die Bibel ordneten, kann nicht in dem Sinne richtig sein, daß er ein Zeitgenosse des Esdras gewesen sei, denn Esdras muß schon um 430 gestorben sein. Die sogenannte große Synagoge hat noch lange nach Esdras fortbestanden; sie bestand aus dem 72 Mitglieder zählenden jüdischen Senate und einigen andern Mitgliedern, die entweder Häupter von Stammhäusern oder Schulhäupter oder Propheten waren. Wenn nun Simon d. Ger. in der Zeit Alexanders Sagan oder Kohen Harosch war, so war er als solcher Mitglied der großen Synagoge. Daß er das letzte Mitglied genannt wird, bezieht sich darauf, daß er schon in der Zeit vor der Herrschaft der Griechen der großen Synagoge angehörte und daß er die übrigen Mitglieder derselben aus dem Zeitraume der persischen Herrschaft überlebt hat. Wenn ihm eine Betheiligung an der Abfassung alttestamentlicher Bücher zugeschrieben wird, so bietet dieses keinen Grund für eine Ver-

kürzung des Zeitraumes zwischen Esdras und Alexander d. Gr., denn Simon kann recht gut das Buch der Weisheit verfaßt haben. Da Judäa damals unter der Herrschaft der Lagiden stand und die Juden mit der in Alexandrien blühenden griechischen Wissenschaft und insbesondere mit der griechischen Philosphie in Berührung kommen mußten, so hatte der ausgezeichnete Hohepriester Simon hinreichende Veranlassung dem von Plato idealisirten Sokrates den weisen König Salomon gegenüberzustellen und ihm eine Fortentwicklung der in den salomonischen Schriften enthaltenen Lehren in den Mund zu legen. Es würde zu weit führen, hier alle Gründe zusammenzustellen, welche es wahrscheinlich machen, daß Simon d. Ger. der Verfasser des Buches der Weisheit ist, und es ist auch nicht nothwendig, da ein Zurückschieben des Simon in die Zeit des Esdras schon dadurch unmöglich wird, daß Fl. Josephus eine Gleichzeitigkeit zwischen Eleazar, dem Nachfolger Simons, und dem ägyptischen Könige Ptol. Philadelphus angibt.

Die in der sogenannten jüdischen Zeitrechnung vorkommende Verkürzung der Zeit der persischen Herrschaft erweiset sich nach dem Gesagten als durchaus unhaltbar, und sie bietet keine Widerlegung der oben aufgestellten Berechnung der 70 Jahrwochen Daniels.

II.

Recensionen.

1.

Geschichte des heiligen **Ambrosius** von **Alois Baunard**, Professor an der Normalschule zu Orléans, Ehrencanonicus, Doctor der Theologie und Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von **Johann Bittl**, Professor und Inspector an der kgl. bayer. Pagerie in München. Freiburg i. B. Herder. 1873. XXXV. u. 476 S. 8.

Athanasius und Arius oder der erste große Kampf der Orthodoxie und Heterodoxie. Nebst zwei ergänzenden Zugaben: 1. das Christenthum und die Kaiser Diokletian und Constantin. 2. Antonius, der Patriarch des Mönchthums durch **Friedrich Böhringer.** Stuttgart. Meyer u. Zeller. 1874. 628 S.

1) Der hl. Ambrosius gehört unstreitig zu den größten Männern, welche die abendländische Kirche aufzuweisen hat, indem sich in ihm der antike Römer und der christliche Bischof zu schöner Harmonie vereinigten. Seine wissenschaftliche Bedeutung ist zwar nicht gar groß, indem er sich vorwiegend an die griechischen Väter hielt, deren Werke er sich zum Studium ausersah, und sich nie zu einer vollen

Selbstständigkeit und Originalität emporschwang. Um so höher aber steht er als Priester und Bischof, indem sein Wollen und Handeln von seiner Berufung zum Episkopat bis zum letzten seiner Tage eine Reinheit, Beharrlichkeit, Unerschrockenheit und Unerschütterlichkeit zeigt, wie es nicht gar häufig in der Geschichte der Fall ist. Der Eindruck, den der Kaiser Theodosius von ihm empfing, als er ihn zum ersten Mal persönlich kennen lernte, und der ihm den Ausspruch abzwang, in Ambrosius allein habe er einen Bischof erkannt, der dieses Namens würdig sei (Theodoret h. e. V, 17) zeigt, daß er Etwas an sich hatte, was ihn über alle Bischöfe seiner Zeit erhob, sogar einen Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere treffliche Männer nicht ausgenommen, die dem großen Fürsten wohl bekannt waren. Um so auffallender ist es daher, daß er in der neueren Literatur nicht die Berücksichtigung fand, die ihm gebührte, bis endlich der Verf. der vorstehenden Schrift sich entschloß, ihm das verdiente Denkmal zu setzen und sein Leben und Wirken durch sein ebenso anziehendes als belehrendes Buch zur Kenntniß eines größeren Publikums zu bringen. Seine Arbeit beschränkt sich indessen nicht streng auf die Person des hl. Ambrosius, sondern greift entsprechend den Anforderungen, die man in unsern Tagen an eine historische Monographie stellt, etwas weiter aus; es wird zugleich auf die allgemeinen Zeitverhältnisse die entsprechende Rücksicht genommen und die Schilderungen des socialen, politischen und kirchlichen Lebens im vierten Jahrhundert, welche dem Buche einverleibt sind, verleihen ihm eine besondere Zierde. Dem Verf. ist daher das Lob nicht vorzuenthalten, daß er die Gestalt des hl. Ambrosius in einer Weise zeichnete, daß man mit einem wahren Wohlgefallen bei ihr verweilt und

daß man, sobald man nur einige Züge von ihr kennen gelernt, nicht zur Ruhe kommt, bis man sie ganz geschaut, und wir lassen ihm in dieser Beziehung volle Anerkennung zu Theil werden. Wenn wir seine Arbeit aber anderseits unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt prüfen, so finden wir Manches, was uns weniger gefällt und was wir kurz hervorheben zu sollen glauben. Was zunächst die Disposition des Stoffes anlangt, so dürfte es wohl angemessener gewesen sein, nicht einfach und streng dem chronologischen Faden zu folgen, sondern gewisse Punkte, die einen engeren sachlichen Zusammenhang haben, mit einander zu behandeln, auch wenn sie zeitlich aus einander liegen, wie die Bemühungen des großen Bischofs, die Wiederherstellung des Altares der Viktoria in der Senatscurie durch Gratian, Valentinian II. und Theodosius zu verhindern; die Uebersichtlichkeit hätte dadurch sicherlich gewonnen. Oder der Verf. hätte, wenn er diese Anordnung durchaus nicht wollte, sich wenigstens ihre Vortheile dadurch sichern sollen, daß er sein Personen- und Sachregister nicht bloß mit Zahlenangaben füllte, sondern bei den bedeutenderen Persönlichkeiten auch ihre wichtigsten Handlungen kurz andeutete. Sodann lassen es die Citate nicht gar selten an der erforderlichen Präcision und Correctheit fehlen, indem z. B. einfach auf Ambrosius de officiis oder Augustinus de civitate Dei ohne Angabe von Buch und Capitel verwiesen oder eine Stelle aus Theodorets Kirchengeschichte griechisch und daneben sofort eine andere lateinisch angeführt wird; einzelne sind geradezu unrichtig wie S. 216 und 217, wo statt Ep. XX. Sermo contra Auxentium steht, oder die Bemerkung S. 263, die Erzählung des Kampfes, den Ambrosius wegen der Forderung, eine Kirche an die Arianer

auszuliefern, im J. 386 gegen den Hof führte, sei hauptsächlich der Ep. XXII entnommen, während diese doch nur von der Auffindung der Reliquien der hl. Gervasius und Protasius handelt. Mit Unrecht wird ferner gesagt, der Vorhof der Kirchen sei der Aufenthaltsoet der Katechumenen gewesen (S. 62) und Osius habe die Formel von Rimini unterzeichnet (S. 251) und auch die Art und Weise, wie die Entstehung des Meletianischen Schismas in Antiochien dargestellt wird, dürfte kaum eine Prüfung vor den Quellen bestehen. Die Bemerkung endlich, daß der apostolische Stuhl die an sich unkanonische Weihe des hl. Ambrosius bestätigte (S. 36), ist so, wie sie angebracht wurde, wenigstens überflüssig, wenn nicht gar irreführend, da sie den weniger unterrichteten Leser nur allzuleicht zu der Ansicht verleiten kann, Rom habe schon im vierten Jahrhundert gegenüber den Bischofswahlen das Confirmationsrecht besessen, das ihm heutzutage zukommt, eine Ansicht, die mit dem vierten Kanon von Nicäa wohl kaum zu vereinbaren sein dürfte. Indem wir noch bemerken, daß auch auf die Correctur eine etwas größere Sorgfalt hätte verwendet werden sollen, schließen wir mit dem Wunsche, das Buch, das uns in einer fließenden und sich wie eine Originalschrift lesenden Uebersetzung vorliegt, möge einen recht großen Leserkreis finden.

2) Eine wesentlich verschiedene Stellung zu dem von ihm behandelten Gegenstand nimmt der Verf. der in zweiter Linie genannten Schrift ein. Fühlte sich Baunard mit dem hl. Ambrosius in der Gesinnung einig und schaute er an ihm als einem Helden der christlichen Kirche mit Bewunderung empor, so ist Böhringer ein Gegner der Theologie des hl. Athanasius, neigt er sich, wenn er gleich dessen Lehre vom Sohne nach ihrer metaphysischen Seite nicht zu

billigen vermag und sie als ein haltloses Gedankending bezeichnet, mehr zu Arius hin, für dessen Person und Lehre er erst recht das Verständniß zu eröffnen meint, und sieht er in dem theologischen Drama, dessen Bearbeitung er sich vorgesetzt, auf der einen Seite vorwiegend Herrschsucht und Unterdrückung, auf der andern Kampf und Leiden für ein mindestens gleich berechtigtes Moment im Glaubensbewußtsein. Sein theologischer Standpunkt ist, wie aus diesen Andeutungen hervorgeht, von dem, den diese Zeitschrift vertritt, gänzlich verschieden und wir können uns jetzt so wenig als bei Besprechung einer andern historischen Monographie desselben Verfassers (Jahrgang 1870, S. 325 ff.) auf eine Erörterung der Prinzipienfrage einlassen. Auch müssen wir es uns versagen, ihm in seiner Arbeit auf allen Schritten zu folgen, da der Differenzen zwischen uns zu viele sind, als daß sie auf dem für eine Recension zugemessenen Raum alle besprochen werden könnten. Dagegen wollen wir einige Hauptpunkte wenigstens etwas beleuchten, allerdings nicht so fast in der Erwartung, den Verf. von seiner Anschauung abzubringen, da sich von einem Mann von seinen Jahren, von seiner festen Ueberzeugung und seiner umfassenden Gelehrsamkeit, von der auch die vorliegende Schrift wieder Zeugniß ablegt, sich Solches wohl hoffen und wünschen, aber menschlich betrachtet nicht erwarten läßt, als vielmehr in der Absicht zu zeigen, daß der Standpunkt, den er bei seiner Geschichtsbetrachtung einnimmt, keineswegs so unantastbar ist, als er zu glauben geneigt ist.

Der Verfasser spricht sich über diesen Standpunkt sofort in der Einleitung mit aller Offenheit aus. Es sei eine Wahrnehmung, erklärt er, die sich jeder unbefangenen Geschichtsbetrachtung von selbst aufdränge, daß der Geist,

in dem man in der alten Kirche den Inhalt des Christenthums auffaßte und sich zu eigen machte, sich in einer vorzugsweise transscendenten Richtung bewegte; gerade das, was über der Menschenwelt liege, also das unserer Erfahrung und daher geschöpfter Einsicht Entzogene, das Metaphysische sei es eben, womit sich das damalige christliche Bewußtsein am Liebsten beschäftigte, wogegen ihm das, was sich auf unser wirkliches empirisches Leben beziehe, nur eine relative Bedeutung gehabt habe, und diese Transscendenz zeige sich besonders auch in Hinsicht der Auffassung der Person Jesu Christi. Eine historisch menschliche Betrachtung derselben sei so ganz aus dem Bewußtsein geschwunden, daß man nicht einmal mehr eine Ahnung davon habe, und an ihre Stelle sei eine dogmatisch-metaphysische Auffassung getreten, welche die Person Christi aus Theologumenen und Philophumenen construire, unbekümmert darum, wie diese in der Wirklichkeit gewesen sei, wohl aber mit der Präsumtion, so und nicht anders habe sie sein müssen; dieser dogmatisch-metaphysische Christus habe das christliche Bewußtsein bald völlig dominirt, und nachdem Christus einmal über die menschliche Sphäre hinausgerückt worden, sei die weitere Tendenz dahin gegangen, solche Prädikate von ihm auszusagen, welche den Unterschied zwischen ihm und dem absoluten Gotte immer mehr aufhöben; die ganze Bewegung aber habe, nachdem der Gottes- und Menschensohn einmal zu einem göttlichen Wesen erhoben worden, nicht ruhen können, bis seine Wesensidentität mit dem absoluten Gott eine nach allen Seiten möglichst abgeschlossene gewesen sei, und das Höchste, was in dieser Beziehung habe ausgesprochen werden können, sei das Dogma von der Homousie, wie es das nicänische Concil feststellte. Da der Proceß

indessen dem strengen Monotheismus Gewalt angethan, so habe er nicht verlaufen können, ohne daß sich eine Opposition geltend machte, und so seien sich zwei Standpunkte gegenüber getreten, von denen der eine den Schwerpunkt seiner Auffassung auf das menschlich-sittliche Moment legte und wenn einen Gott in Christo, dann höchstens einen gewordenen in ihm verehrte, dem andern aber Christus von vornherein absoluter Gott, wenn auch persönlich vom Vater unterschieden war, zwei Betrachtungsweisen, von denen man die eine die metaphysich-religiöse, die andere die menschlich-sittliche nennen könnte (S. 55—57). Welchem dieser Standpunkte der Verf. huldigt, ist schon aus dem Bisherigen zu erkennen und wird im Weiteren noch bestimmter ausgesprochen. Es ist der zweite, die ebionitisch-monarchianische Anschauung von Christus, von der er meint, sie sei die älteste und einfachste und sie werde von Justin dialog. cum Tryph. c. 48 als solche anerkannt. Der Apologet sagt hier: einige aus unserer Gemeinschaft — *ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους* — betrachten Christus zwar als Messias, aber zugleich als bloßen Menschen, er stimme aber dieser Anschauung nicht bei und er thäte es nicht, wenn auch der größte Theil, der indessen so wie er denke, so sagte, da ihnen der Herr nicht menschlichen Lehren, sondern den Lehren und Ueberlieferungen der seligen Propheten zu folgen befohlen habe, und diese Worte sollen beweisen, daß der Eionitismus das ursprüngliche Glaubensbewußtsein der Kirche repräsentire. Allein ein solcher Beweis liegt, die Stelle unbefangen betrachtet, nicht vor, es sei denn nur, daß man das zu Beweisende voraussetzt und annimmt, bis zur Zeit Justins habe der anfängliche Glaube über Christus bei dem größeren Theil der Christenheit schon ins Gegentheil um-

geschlagen, eine Voraussetzung, die vom Verf. wohl gemacht, aber nach keiner Seite hin als richtig erhärtet wurde. Er glaubt zwar für seine Anschauung sich noch weiterhin auf die Erklärung der Artemoniten, ihre Lehre sei die ursprüngliche, sie sei von sämmtlichen Aposteln vorgetragen und bis auf die Zeit des Papstes Viktor bewahrt worden (Euseb. h. e. V, 28) berufen zu können. Wir können ihm indessen wiederum nicht folgen und wir glauben aufs Neue den sichereren Weg zu gehen; denn wenn derselbe unbekannte Gewährsmann, dem allein wir die angeführten Worte der Artemoniten verdanken, beifügt, daß diese Behauptung dem Thatbestand widerspreche, daß die hl. Schriften und sämmtliche alte Väter, ein Justin, Miltiades, Tatian, Clemens und sehr viele andere die Gottheit Christi lehren, und so einen wenn auch nur kurzen Gegenbeweis antritt, so haben wir, falls er nicht in sich selbst nichtig ist, diesen hinzunehmen oder auf alles Beweisen zu verzichten; der vom Verf. beliebte Weg aber darf von einem Historiker schwerlich betreten werden.

Hat der Eifer für seine theologische Grundanschauung den Verf. zu einer wissenschaftlich nicht zulässigen Behandlung der geschichtlichen Zeugnisse in der Frage nach dem Wesen des Erlösers verleitet, so verhinderte er ihn auch, der Theologie des Athanasius eine volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Weil der gelehrte Bischof im Anschluß an den Sprachgebrauch der hl. Schrift mit Vorliebe sich des Ausdruckes Fleischwerdung im Sinne von Menschwerdung bedient, so läßt er ihn im eigentlichen und strengen Sinn eine Fleischwerdung des Sohnes Gottes lehren und indem er so den Logos mit dem bloßen Fleisch sich verbinden lasse, einen dogmatischen Rückschritt thun, der ihn

weit hinter Origenes stelle, da dieser doch eine Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Gottverwandten und Ewigen im Menschen, mit der Seele in ihrer höchsten Reinheit lehre. Daß Athanasius selbst ausdrücklich und mit aller Bestimmtheit erklärt, das Wort Fleisch sei Joh. 1, 14 im Sinne von Mensch aufzufassen (Orat. contra Arianos III, 30) und daß er an einem andern Orte (ib. IV, 36) mit gleicher Bestimmtheit von einer Einigung des Logos mit dem ganzen Menschen spricht, wird von ihm zwar eingeräumt, aber für nicht genügend erfunden. Ath. soll keinen Ernst mit diesen Worten machen und man ersehe dieses schon daraus, daß er das psychisch-pneumatische Element, ohne das der Mensch doch nicht Mensch sei, nirgends zu seiner Geltung und zu seinem Recht bringe und daß es immer nur der Leib und das Fleisch sei, wovon er spreche. Diese Sprache ist indessen, so auffallend sie der Verf. auch finden mag, in der That sehr leicht zu begreifen. Da der Bischof von Alexandrien kein Lehrbuch schreiben wollte, in dem die einzelnen Bestandtheile, die das Menschenwesen constituiren, in gleicher Weise zu berücksichtigen gewesen wären, und da das psychisch-pneumatische Element in Christus von denjenigen seiner Gegnern, mit denen er es hauptsächlich in seinem Leben zu thun hatte, nicht geleugnet wurde, so brauchte es von ihm auch nicht besonders betont zu werden: es galt auf der einen wie auf der andern Seite als selbstverständlich. Die Aufgabe, die er sich stellte, war einfach die, seinen Zeitgenossen die große Thatsache der Menschwerdung des Logos Gottes vor Augen zu halten und die Menschwerdung in ihrem Unterschied von dem Wohnen Gottes in den Heiligen (s. Or. contra Arianos III, 30) zu bestimmen, und dieser Aufgabe konnte genügt werden,

wenn er sich auch noch so oft des Ausdruckes σάρκωσις bediente, vorausgesetzt, daß er mit diesem Wort nicht einen positiv falschen Sinn verband und dadurch seine Auffassung im richtigen Sinn ausschloß. Da aber auch der Verf. letzteres nicht zu behaupten wagt, so konnte er dem hl. Athanasius eine Fleischwerdung im strengen Sinn nur dadurch imputiren, daß er sich über die allgemein anerkannte exegetische Regel hinwegsetzte, nach der die unbestimmten und allgemein gehaltenen Aussprüche eines Schriftstellers nach den bestimmt lautenden auszulegen sind und nicht umgekehrt.

Wie die Darstellung der Lehre, so unterliegt auch die Behandlung der Geschichte des Athanasius und seiner Zeit manchen Bedenken und es will uns bedünken, daß der Verf. zum Theil in den gleichen Fehler fiel, den er an Andern rügt, daß er für die eine der beiden Personen, die in dem theologischen Kampfe des vierten Jahrhunderts im Vordertreffen stehen, zu einseitig Partei nahm und daß dadurch die von ihm versuchte Ehrenrettung des Arius bisweilen zu einer Anklage gegen den großen Bischof von Alexandrien und seine Gesinnungsgenossen wurde, die geschichtlich nicht zu erhärten ist. Wir räumen zwar gerne ein, daß die Vertreter der Orthodoxie in ihrem Streite gegen Arius und seine Partei sich nicht immer innerhalb der Grenzen der Billigkeit gehalten haben mögen — Ausschreitungen kommen bei allen Kämpfen und, wie die Geschichte zeigt, bei den theologischen und kirchlichen leider nicht viel weniger als bei den übrigen vor — und wir bedauern es mit dem Verf., daß wir für die Kenntniß dieser Zeit beinahe ausschließlich auf die Berichte der Orthodoxen angewiesen sind, die natürlich nicht Alles enthalten, was wir zu erfahren

wünschen. Aber auch aus diesen immerhin einseitigen Berichten dürfte doch so viel als sicher zu entnehmen sein, daß die Arianer und Eusebianer in ihren Mitteln am Allerwenigsten wählerisch waren, daß sie ohne Scheu zur Lüge, Verdrehung und Verleumdung schritten, sobald sie auf geradem Wege nicht an ihr Ziel gelangten, und dieser Umstand kann eben nicht gar sehr zu ihren Gunsten stimmen, da ähnliche Schlechtigkeiten auf der Gegenseite geschichtlich wenigstens nicht erwiesen sind. Der Verf. bezweifelt zwar fast durchgängig die Lauterkeit der Motive der Hauptpersonen der orthodoxen Partei und läßt z. B. den B. Alexander weniger aus dogmatischem als aus hierarchischem Interesse gegen Arius einschreiten; er spricht es ferner aus, daß man auch bei der Berufung der Synode von Nicäa nicht offen und ehrlich verfuhr und die Einladung nur an solche Bischöfe ergehen ließ, deren Gesinnung man sicher war und welche man zu bestimmen oder zu überstimmen hoffen durfte. Beweise für diese Behauptungen aber haben wir vergeblich gesucht, wenn nicht etwa Vermuthungen dafür gelten sollen. Bezüglich des letztern Punktes wird allerdings darauf hingewiesen, daß die Zahl der auf der Synode erschienenen Bischöfe hinter der Zahl der bestehenden Bisthümer nicht wenig zurückblieb, dabei aber übersehen, daß auch die folgenden Synoden von Sardika und Constantinopel (381), von denen die eine eine ökumenische, die andere ein Generalconcil des Orients werden sollte, nicht stärker besucht waren. Bei der Synode von Ephesus begegnen wir der gleichen Erscheinung, wir erfahren jetzt sogar ihren Grund, indem die Berufung nicht an alle Bischöfe ohne Ausnahme, sondern nur an die Metropoliten und einzelne ihrer Suffraganen erging, und wenn wir nun Aehnliches bei den frü-

heren Synoden und insbesondere bei dem Nicänum annehmen, so glauben wir weniger in die Irre zu gehen als der Verf. mit dem oben ausgesprochenen Verdachte. In gleicher Weise erscheint es uns endlich, um noch diesen Punkt zu berühren, als eine grundlose Verdächtigung, wenn von P. Julius gesagt wird, er habe die Nothlage der Kirche, da die Eusebianer und Athanasius seine Entscheidung anriefen, aufs Beste für sich ausgenützt, aus ihr eine Unterlage für ein schon von Petrus der römischen Kirche verliehenes Privilegium und Recht der Appellationsinstanz gemacht und letzteres endlich auf der Synode von Sardika durch seinen Freund Osius zu einer förmlichen Anerkennung bringen lassen. Auch hier wird wiederum aus einer bloßen Thatsache ein Schluß auf Intentionen gezogen, für den nicht die mindesten Anhaltspunkte vorliegen, für den im Gegentheil bei einer unbefangenen Erwägung der geschichtlichen Verhältnisse sehr wenig spricht. So wenig nämlich die Anrufung des Gerichtes des römischen Bischofs in unserer Frage auf einer Sollicitation von seiner Seite beruht, so wenig die Anerkennung des römischen Stuhles als der höchsten Instanz in kirchlichen Streitsachen. Der Kanon V von Sardika ist vielmehr das ganz natürliche Produkt der Zeitverhältnisse und er findet eine hinreichende Erklärung, ohne daß man auf Intentionen zurückgreift, von denen die Geschichte Nichts berichtet. Die letzten Streitigkeiten hatten zur Genüge gezeigt, daß im Interesse der Ruhe und Ordnung in der Kirche ein oberstes Tribunal von der größten Nothwendigkeit sei und daß es, damit es die ersehnten Früchte bringe, von allen Seiten förmlich als solches anerkannt werden müsse. Da aber das Bdürfniß eines solchen Gerichtshofes zunächst die Kirchen empfanden, in denen

Streit und Zerwürfniß herrschte, ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Initiative zur Aufstellung des fraglichen Kanons von ihnen ausging und nicht von der römischen Kirche, die sich damals der Ruhe erfreute.

Funk.

2.

Jahve et Moloch sive de ratione inter Deum Israelitarum et Molochum intercedente dissertatio inauguralis auctore Wolfio Guilielmo **Comite de Baudissin**, theol. lic. phil. Dr., theologiam in Academia Lipsiensi privatim docente. Lipsiae. Fr. G. Grunow. MDCCCLXXIV. 85 S.

Graf Baudissin beschäftigt sich in seiner Habilitationsschrift zuerst mit der genauern Bestimmung des Thema, sodann mit den Anfängen des semitischen Polytheismus und Ursprung, Begriff und Verehrung des Moloch, worauf noch eine Vergleichung desselben mit Jehova angestellt und gezeigt wird, daß weder aus der Verehrung Jehova's die Identität der Jehova- und Molochidee folge, noch aus den im alten Testament von Jehova prädizierten Eigenschaften sich ergebe, daß er gleich Moloch für eine physische Potenz gehalten worden sei. Den Schluß bildet der Nachweis der scharfen Geschiedenheit Jehova's und Molochs im alttestamentlichen Glaubensbewußtsein von Anfang an trotz scheinbarer Verwandtschaft und Berührung in gewissen Punkten.

Die hier behandelten Fragen haben vor einem Menschenalter großes Aufsehen gemacht, als Daumer und Ghillany den Nachweis ursprünglicher Identität von Jehova

und Moloch und allmähliger Vergeistigung des ersteren durch die Propheten zu führen versuchten. Dieser Standpunkt religionsphilosophischer Betrachtung gilt nun zwar längst als abgethan, am meisten bei Daumer selbst, der Verf. fand sich aber berechtigt, nicht bloß eine Revision jener Fragen vorzunehmen, sondern durch Verwendung neuen Materials aus der ältesten Mythologie der Ostsemiten, Assyrer und Babylonier dieselben zugleich zu erweitern und zu vertiefen. Es wird gezeigt, was die Molochfrage in ihrem Verhältniß zu Jehova betrifft, daß wie noch Movers annahm, die Beschneidung nicht aus dem Molochcult ins mosaische Gesetz übergegangen sei, da es nicht einmal ausgemacht ist, ob dieselbe überhaupt zum Molochdienst gehörte und bei den Phöniciern üblich war. Der Bericht Sanchoniatons bei Philo aus Byblus, Saturn (Moloch) habe nach Opferung seines einzigen Sohnes an den Himmel sich und seine Kriegsgenossen jenem Ritus unterworfen, ist von Philo der Geschichte Abrahams nachgebildet worden, da er den Sohn Saturns Jehud nennt und die ganze Opferung des e i n z i g e n Sohnes in dem Theil seiner phönizischen Geschichte erzählt, welche *περι των Ἰουδαιων συγγραμμα* heißt. Der Ritus sollte aber bei den Hebräern die Wegnahme der natürlichen Unreinheit und die Heiligung und Weihung des Kindes für die gnädige Gottheit bewirken, und bezeugt auch von dieser Seite die Grundverschiedenheit Jahve's von Moloch, dem als der rein vernichtenden Kraft zur Abwendung seines Zornes Knaben geopfert wurden. Die Beschneidung ist auch nicht dem eigentlichen Menschenopfer substituirt worden, denn die Erklärung Gottes an Abraham, er fordere keine Menschenopfer (Gen. K. 22) steht in keiner Beziehung zu der Einführung der Beschneidung

K. 17, die sich Gott als den Schöpfer des Lebens und die Weihe neuer Lebenskraft, nicht aber eine im Zorn tödtende Potenz und Vernichtung des Lebens gegenüber hat. Dabei kann als wahrscheinlich bestehen bleiben, daß von den götzendienerischen Therachiden, von welchen Abraham ausgegangen ist, Menschen geopfert worden sind und die Versagung der Darbringung seines Sohnes Abraham und seinen Nachkommen das Verwerfliche solcher Opfer für alle Zukunft vor Augen stellen sollte. Deshalb ist es auch augenfällig, daß das Gebot der Weihung, resp. der Lösung der Erstgebornen (פדיון הבן) keine spätere Milderung eines alt mosaischen Gebotes der Menschenopfer war. Alle Erstlingsopfer sind Opfer der Huldigung und des Dankes, nicht der Sühne. Menschenopfer für Jehova dargebracht sind begriffs- und geschichtswidrige Phantasien alter und neuer Heiden, sowie unwissender fanatischer Christen, bei denen auch in diesem Punkt die Extreme sich berühren.

So wenig sich Jahve aus Moloch entwickelt hat, ist Jahve und mit ihm das wahre Gottesbewußtsein der Hebräer erst auf Moses zurückzuführen, der unmöglich seinem ganzen Volk den Glauben an den Einen Gott, wenn er Ergebniß seiner Reflexion war, mittheilen konnte. Unwidersprochen ist die wahre Gottesidee, die des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs um ein halbes Jahrtausend älter als Moses. Und Abraham, über den wir allerdings nach den biblischen Vorlagen nicht hinauskönnen, was wir aber auch nicht nöthig haben, hat den einen wahren Gott schwerlich durch Destillation des menschenfressenden Moloch gewonnen, es müßten denn nur die ältesten Nachrichten hierüber gar nichts in und nichts zwischen, sondern alles hinter den Zeilen lesen lassen. Abraham, oder wen sonst

man sich als diesen geistigen Urmenschen denken mag, der aus dem Chaos des Gözenthums emportauchte, mußte alles Heidnische in seiner Intelligenz mit den Wurzeln ausreißen, ehe er des wahren Gottesbegriffs und =Glaubens habhaft werden konnte. Da er aber niemals Polytheist gewesen zu sein scheint, so wird er den monotheistischen Glauben schon von seinen Vorfahren erhalten haben und es schiebt sich jener geistige Prozeß in der Geschichte der Terachiden noch weiter zurück und läßt bei denselben einen Kampf des bessern Menschen für die niemals ganz erloschene Vorstellung von einer allbeherrschenden Gottheit voraussetzen, zu welcher die geistige Entwicklung der ältesten Menschheit auch auf natürlichem Wege kommen mußte und die das Prius des Polytheismus bildet. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß Moloch in seinem rein negativen, zerstörenden Begriff von den heidnischen Therachiden, den Vorfahren der Abrahamiden verehrt worden ist. Denn die Licht= und Feuer=Symbole, die Jehova eigen sind, rühren nicht aus dem Molochcult, sondern sind das später auf Jehova übertragene strahlende Gewand der aus den oberen Lichterscheinungen in der ältesten Zeit erschlossenen Himmelsgottheit. Die Patriarchenzeit hat El Schaddai, den Allgewaltigen, aber er war kein Kinderfresser, und wir möchten nicht mit dem Verf. (S. 80) den zeitweiligen Molochcult, dem die Juden sehr viel später zum Opfer gefallen sind, als eine Art Rückfall in das Mordgelüsten des Blutes ihrer uralten Vorfahren ansehen. Jedenfalls haben diese, womit auch der Verf. stimmt (S. 81), die ursprünglichere und damit dem einfachen Monotheismus ganz nahestehende Form des semitischen Polytheismus gehabt, der übrigens noch weit später im Gegensatz zu der bestimmteren Unterscheidung und

Sonderung der Götter bei der Ariern, in der babylonischen und phönizischen Mythologie den Trieb zur Einigung und Identifizirung der Göttergestalten hat. Dieser Vorzug, der bei den Therachiden der alten Zeit noch weit ungetrübter und in Abraham in besonders hohem Grade anzunehmen ist, bedingte einen weit höheren, dessen sie in dem moralischen Hauptrepräsentanten ihres Geschlechtes, Abraham, gewürdigt worden sind, den der Herablassung des lebendigen Gottes, welchem sie natürlicherweise weniger ferne standen, als andre Geschlechter der gesunkenen Menschheit, der Offenbarung, die sich in den damals günstigsten Boden der alten Welt einsenkte.

Die neuen Forschungen über Sprache und älteste Geschichte der Ostsemiten (Babylonier und Assyrer) haben auch schon über die frühesten Mythologeme derselben mehr Licht verbreitet. Darnach erscheint ihr oberster Gott als Himmelsgott Bel, oder Bil, aber nicht als der älteste, sondern als Glied der Dreiheit Anu, Bil, Ao, in welcher sich die höchste verborgene Gottheit El der Babylonier, Asur der Assyrer offenbart. Es ist Belitan (אֵיתָן) d. h. nicht der Ewige, Anfangslose, sondern der Alte im Gegensatz zu einem jüngern Bel, der *Βολαϑην* bei Damascius, welcher Name übrigens erst später entstanden ist, wie *Ἀλδημιος*, der in Gaza der Philister verehrte Himmelsgott (Baal חלדים). Verf. vergleicht passend dazu den Daniel'schen Gottesnamen: der Alte der Tage (Attik Jomaja). Auch Anu war ein Himmelsherr, wohl ursprünglich Wolke, Wolkengott (ănan) und Ao von הוה die Luft, der Luftraum. Später trat an Stelle des Himmels die Sonne: Asur als Sonnengott. Die himmlischen Potenzen, die er ungetheilt repräsentirte, manifestirte er in einer Dreiheit niederer Götter. Eine

spätere Trias ist Sin (Mond), Samas (Sonne), Bin. Hier ist die Sonne als auf- und untergehende Scheibe, dort als göttlich lebende und belebende Seele und Kraft gedacht (Bel), ganz wie später die Juden, die den Sonnencult wohl von Assyrien erhielten, neben Baal auch die Sonne selbst verehrten 2 Kön. 23, 5. Samas im Dienste Bels erregt Unwetter und große Fluth. Schon früher hatte der babylonische Bel den Phöniziern ihren Sonnengott Baal geliefert. Bel, der Stellvertreter und Offenbarer der obersten Gottheit, bedeutete somit weder den Planeten Saturn noch Jupiter, wie man früher annahm, da letzterer Marduk (Merodach), ersterer Adar hieß. Erst später, als die ursprüngliche Bedeutung Bels in den Hintergrund getreten, gieng sein Name auch auf die beiden Planeten über. Wir wollen diese Aufklärungen aber nicht weiter verfolgen, und bemerken noch, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß der Name *Ἰαω*, den Lydus chaldäisch nennt, aus dem babylonischen Gottesnamen Ao-Ja entstanden ist (S. 63). Es ist das abgekürzte Jahve und gemeint sind mit den Chaldäern die Phöniko-Hebräer. Istar (Astarte) endlich, das schaffende fruchtbare Naturprinzip, ist erst spät, zur Zeit als der phönizische Cult im Synkretismus erblaßte, zur Göttin des Mondes geworden, für welchen die alte chaldäische Mythologie den Gott Sin hatte.

Himpel.

3.

Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna (Muraköz) Hungariae anno CCCXXXI. p. Ch. natum esse propugnat Jos. Dankó. Mainz, Kirchheim 1874.

Stets galt es als große Ehre für eine Stadt, Geburtsstätte eines berühmten Mannes zu sein, — wie auch andererseits das allseitige Interesse für bedeutungsvolle Persönlichkeiten dahin drängte, über die einzelnen Umstände ihres Lebens, über Ort und Zeit ihrer Geburt, sich möglichst genaue Kenntniß zu verschaffen. Diesen Zweck in Beziehung auf den hl. Hieronymus hat auch das hiermit zur Anzeige gebrachte Buch, dessen Verfasser, rühmlichst bekannt durch mehrere gelehrte Schriften (wir erinnern besonders an seine historia revelationis divinae), uns schon Bürgschaft gibt für die Gediegenheit des Werkes. Der Hw. Herr Verf. liefert darin zur Lösung der Frage über Ort und Zeit der Geburt dieses großen Heiligen und Gelehrten einen beachtenswerthen Beitrag. Wir wollten darauf durch die Anzeige dieses Buches aufmerksam machen, und unsererseits demselben die gebührende Anerkennung zollend, referiren wir kurz den Hauptinhalt:

Was zuerst den Geburtsort des hl. Hieronymus betrifft, so steht fest, daß derselbe geboren wurde zu Strido, einer Stadt auf der Grenze von Pannonien und Dalmatien. Aus dieser vagen Angabe die bestimmte Lage der Stadt zu ermitteln und durch Beweise festzustellen, ist der Inhalt der 6 ersten Kapitel (p. 1—60). Wir müssen dabei rühmend hervorheben, daß der Hw. H. Verf. die Frage behandelt in der eingehendsten Weise und mit anerkennenswerther Berücksichtigung der vorhandenen, die Sache nur irgend wie berührenden alten und neuen Literatur. Cp. II. wird die Behauptung derer abgewiesen, die Stridon nach Istrien, Liburnien oder Italien verlegen; Cp. III. gibt die Argumente derer, die Stridon in Dalmatien, Cp. IV nennt die Schriftsteller, welche die Stadt in Pannonien verlegen. Das

folgende Kapitel V bildet dann den eigentlichen Kernpunkt der Frage. Ausgehend von dem was der hl. Hieronymus selbst von seiner Geburtsstadt sagt („er sei geboren oppido Stridonis, quod a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit"), erörtert der Verf. eingehend, und weiset durch viele Belegstellen nach, daß das alte Dalmatien sich „vormals" (quondam) bis zur Drau erstreckte; daran stieß Pannonien, und in dessen südlichsten Theile in dem Lande zwischen Mar und Drau, genauer in dem an der Mar gelegenem Strido ist das hieronymianische Strido zu suchen. Cp. VI liefert dann noch eine Beschreibung des alten Stridon, rücksichtlich seiner Entstehung, seiner Bewohner und derer Sitten sowie seiner kirchlichen und politischen Geschichte.

Nun wendet sich der H. Verf. (Cp. VII. p. 60—72) zu der Frage nach dem Geburtsjahre des Heiligen. Dasselbe schwankt zwischen 321 und 346. Auch diese Frage unterwirft er mit dem ganzen Aufwande der ihm eigenen Belesenheit einer ernsten und prüfenden Kritik, und entscheidet sich für das Jahr 331.

Hinzugefügt ist dem Werke (das übrigens unpraktisch in 4° gedruckt ist) noch ein Gebet zum hl. Hieronymus und ein index nominum et rerum memorabilium, die in dem besprochenen Buche enthalten sind. — Wir wünschen dem mit Fleiß, Interesse, Gelehrsamkeit und Umsicht bearbeiteten Werke die wohl verdiente Anerkennung und Berücksichtigung.

Münster.

Dr. Reinke, Prof.

4.

Das apriorische und ideale Moment in der Wissenschaft. Zur Orientirung über Philosophie und exacte Forschung. Ein philosophisches Programm von Dr. M. Katzenberger. Bamberg 1874. 47 S. gr. 8°.

Die Schriften, die Katzenberger veröffentlicht, verdienen vorzugsweise Beachtung, weil sie ein beredtes Zeugniß davon geben, daß er redlich bemüht ist, selber die Forderung zu erfüllen, die er (S. 43—44) an den Vertreter ächter Wissenschaft stellt. Die Forderung lautet: die Wissenschaft ist zu achten und uneigennützig zu pflegen, jedoch in dem Sinne, daß man dieselbe trotz der hohen Achtung, die ihr als einer welthistorischen Macht gebührt, doch nicht als bloßen Selbstzweck auffaßt, sondern als ein bedeutendes Mittel zum Zweck einer ethischen und rechtlichen Charakterbildung, und dabei die Ueberzeugung festhält, daß die Wahrheit nicht auf der Oberfläche schwimmt, daß trotz der intensivsten Geistesanstrengung die Grenze menschlicher Erkenntniß an sich schon sehr enge gezogen ist und es um so weniger der einzelnen Wissenschaft für sich gestattet sein kann, Probleme lösen zu wollen, die nicht in ihr Gebiet fallen oder gar dasjenige blind zu negiren und zu verhöhnen, was sie von ihrem Standpunkt aus nicht wissen *kann*. Wie sehr es aber angezeigt sei, heutzutage an diese Forderungen zu erinnern, besagt das Motto des vorliegenden Programmes: Res ad triarios rediit, und mit gerechter Entrüstung zieht der Verfasser zu Felde gegen die Materialisten und Sensualisten, welches alles Apriorische und Ideale läugnen, gegen jene „Menschen von gestern und heute“, die, während sie im Perikleischen Zeitalter vielleicht als Hüter der Retterinnen

des Capitols hätten fungiren müssen, jetzt in der Literatur frivol Hand anlegen an die höchsten idealen Güter der Menschheit und die Fundamente des öffentlichen Rechtslebens erschüttern (S. 41). Die Sache, sagt er, hat den Culminationspunkt erreicht und billig erwartet man Rettung auch von Seiten der Wissenschaft. Er selber will daher den Weg zur Rettung zeigen und nach unserer vollsten Ueberzeugung weist er wirklich den Leser auf den einzig richtigen Pfad. „Rettung ist wissenschaftlich nur zu erwarten, wenn man einem gesunden Realismus gibt, was ihm gebührt, aber auch dem formalen und idealen Moment in der Wissenschaft nichts entzieht. Insbesondere muß das Ideale nicht als Phantom, sondern als ganz natürliche Vernunftforderung, als ursprünglicher Leitstern für den realen und formalen Factor bei allen Erkenntniß- und Willensprozessen aufgefaßt werden. Jenes gibt diesem frische Impulse, zeichnet das höhere Strebeziel vor und verleiht dauernden Werth. Die drei berechtigten Momente aber auf allen Stufen menschlichen Erkennens und Handelns gleichmäßig würdigen, heißt für den echten Real-Idealismus in Wissenschaft, Kunst und Leben einstehen, wie ihn der Verfasser seit Jahren anstrebt. Nur durch dieses System werden alle Extreme abgewiesen. In der Wissenschaft nämlich der Absolutismus und nihilistische Skepticismus, in der Kunst der Cultus der „gesunden Sinnlichkeit", aber auch jede merkliche, widernatürliche Phantasmagorie, im Leben endlich der Optimismus und Pessimismus. Die äußere Erfahrung, als Grundlage der Natur- und Geschichtsforschung erhält ein Gegengewicht durch die ebenso unleugbare innere Erfahrung zufolge aufmerksamer und unbefangener Selbstbeob-

achtung. Durch diese entdecken wir den (für die Speculation erforderlichen) Compaß, den ganzen apriorischen Wahrheitsfond der Vernunft, die höhere Dignität der geistigen Gefühle, die sittliche und rechtliche Kraft des Willens, den unauslöschlichen Zug des Geistes zum Ewigen und Göttlichen, der in der Religion seinen positiven Ausdruck findet. Diese Probleme bilden die innersten Triebkräfte der Culturbestrebungen seit Jahrtausenden. Ein System, welches für sie nicht gerade so Platz hat, wie für die Erscheinungen der materiellen Welt, bietet keine universelle Weltanschauung, ist einseitig, so stolz und kyklopisch es auch auftreten mag (S. 42).

Dieses „Programm für ein philosophisches System, zu dem jeder unbefangene Denker seine volle Zustimmung geben wird, bestimmt in zeitgemäßer, ebenso klarer als gründlicher Weise das wahre Prinzip einer speculativ-wissenschaftlichen Weltanschauung. Katzenberger entwickelt und begründet dasselbe auf historisch-kritische Art. Wir können es uns nicht versagen, die Hauptgedanken seiner trefflichen Ausführung hervorzuheben.

Ausgehend von der schroffen Stellung, die gegenwärtig noch vielfach die exacte Forschung gegenüber der Philosophie einnimmt, näherhin davon, daß es vorzugsweise das apriorische, transcendentale und ideale Moment ist, dem man den Krieg erklärte, und der kritikloseste Realismus, Empirismus und beziehungsweise Sensualismus sich die Obmacht über das Jahrhundert verschafften, — will K. der exacten Forschung auf eigenem Boden begegnen und sie sowohl als auch die Philosophie auf frischer That in's Verhör nehmen, damit es klar werde, wann, warum und wie Speculation und Empirie sich trennten, welche

neue Probleme dadurch entstanden, welche Lösungen versucht wurden, welche Zeitrichtungen sich deßhalb ergaben und auf den verschiedenen Wissensgebieten gegenwärtig um die Hegemonie streiten, wie endlich dieser Streit beigelegt werden kann und muß (S. 9).

Die zu lösende Schwierigkeit beginnt, wenn man sich in Betreff der Wissenschaft, die thatsächlich ein Product des Menschen ist, die Frage vorlegt, welches die Factoren dieses Productes seien und wie deren Verhältniß zu einander bestimmt werden müsse, die Frage: welchen Antheil habe ich als denkendes Subject, welchen Antheil hat das zu erkennende Object in realer und formaler Beziehung an dem Producte, das wir Erkenntniß und Wissenschaft heißen? Die richtige Antwort gab Aristoteles und stellte das Axiom auf, das der moderne experimentelle Fortschritt in der Physik und Physiologie nur erhärten kann: das Erkannte ist im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden, d. h. die Erkenntniß ist ein Erzeugniß, das die Signatur des erkennenden Subjects trägt, aber durch das Object mitbedingt ist, weshalb es auch mit Sicherheit auf den erkannten Gegenstand bezogen werden kann (S. 11). Die Verwirrung in Betreff eben dieses Fragepunktes nun gestaltete sich seit Beginn der Neuzeit um so intensiver, je kühner man die Brücke abbrach, die zur Vergangenheit führte und je unwissender man in dieser Hinsicht war. Doch nur allmälig vollzog sich der Zersetzungsprozeß. Baco von Verulam, den die Empiristen als ihren Ahnherrn preisen, war kein Empiriker gewöhnlichen Schlags; namentlich lag es nicht in seiner Absicht, das speculative Element aus der Naturwissenschaft zu entfernen. Es entsprach ferner nur einem historischen Gesetz, wenn ihm, dem exclusiven Physiker, der

Mathematiker und Matephysiker Cartesius entgegentrat und wenn dieser in Spinoza und Leibnitz kräftigen Succurs fand. Diese Männer, die neben dem aposteriorischen auch das apriorische Element unserer Erkenntniß accentuirten, hatten die Ueberzeugung, daß nicht nur auf dem gepriesenen inductiven, sondern auch auf deductivem Weg rein wissenschaftliche Entdeckungen gemacht werden können. So lange übrigens im Bacon'schen Zeitalter überhaupt neben den Physikern noch Mathematiker und Astronomen ersten Ranges existirten, konnte man an allem Apriorischen in der Wissenschaft nie leicht ganz irre werden. Die Entdeckungen eines Kopernikus, Kepler und Galilei waren in dieser Hinsicht zu entscheidende Thaten (S. 16).

Vorab standen nun die selbstständig gewordenen Erfahrungswissenschaften ihren älteren Schwestern, der Metaphysik und Mathematik, noch mehr oder weniger polemisch gegenüber. Da kam die Zeit, wo sie alle insgesammt erst die Feuerprobe bestehen sollten. An die Stelle der dogmatistischen Geistesrichtung trat die kritische. Die Philosophie pochte nämlich auf ihre „ewigen Wahrheiten" und die empirischen Wissenschaften stützten sich auf die Erfahrung. Allein ist die Erkenntniß ewiger Wahrheiten, ist die Erfahrung nicht bereits ein Resultat? Unbeantwortet war die Frage nach den constitutiven Factoren von beiden. Wie kommen wir insbesondere zur Erfahrung? So wurde die Erfahrung und die exacte Forschung selbst erst zum Problem, welches die Wissenschaft bis zur Stunde beschäftigt (S. 18).

Locke erklärte die Erfahrung sensualistisch und nach ihm kam der Skeptiker Hume, um die halbe Arbeit des Sensualisten zu vollenden. Da war es Immanuel Kant,

der das Ziel anstrebte, die durch Locke und Hume erschütterten Fundamente der Erfahrungswissenschaften gegen die strengste Kritik und Skepsis zu verfestigen, Empirie und Speculation zu versöhnen. Aber seine Nachfolger halbirten ihn: Fichte und Hegel klammerten sich an das Apriorische, Schelling dagegen besann sich auf halbem Wege und strebte später einen „höheren historischen Empirismus an, der weder die Philosophie noch die Naturwissenschaften befriedigte. Dadurch kam die Speculation in Mißkredit und mehr als ein Naturforscher hielt sich ob der idealistischen Naturphilosophie überhaupt der Nothwendigkeit philosophischen Studiums enthoben. Und wie steht es vollends heutzutage? Die Dii minorum gentium tragen geräuschvoll eine Art Bettelstolz zur Schau und rühmen sich ihrer Verachtung aller Philosophie und Theologie. Ihr Stolz ist, daß die Naturwissenschaft gar keiner Vernunftbegriffe bedürfe, und großen Beifall finden die wandernden Naturapostel und Feuilletonisten bei ihrem Publikum d. h. bei allen, die mit der Vernunft und strengen Logik auf etwas gespanntem Fuße leben und überhaupt an ernster Geistesarbeit und Vertiefung in den Gegenstand einer Untersuchung kein Behagen finden (S. 23).

Ueber dieses zweite Extrem, den reinen Empirismus und vollblütigen Realismus, hat die Geschichte der Neuzeit das Gericht noch nicht so bestimmt ausgesprochen, wie über den exclusiven Apriorismus. Dafür richtet jener bei einiger Selbstbesinnung sich selbst. Analysirt nämlich der Empiriker seine eigene Thätigkeit vor, bei und nach dem Experiment, so spricht er über sich selbst das Gericht, falls er alles Apriorische läugnen wollte. Dafür liefert Katzenberger einen stringenten Beweis.

Der Experimentirende, sagt man, tritt unbefangen an die Natur heran, um eine Frage an sie zu stellen. Dieß zugegeben; allein der Experimentirende ist es doch, der die Natur nach einem wohl durchdachten Plane fragt. Dann aber fragt er nicht sie, sondern sich: wie habe ich diese Erscheinung nach logischen Gesetzen zu erklären? Frage und Antwort entstammen seinem Innern, unter Zugrundlegung experimenteller Erscheinungen. Ueberhaupt sind weder Wesen noch Ursache noch Zweck der Dinge, weder logische Gründe unserer Gedanken noch leitende Ideen unserer Handlungen sinnenfällig und empirisch, und doch macht von solchen Begriffen nicht bloß der Logiker und Metaphysiker, sondern auch der Physiker und jeder andere Realist Gebrauch; er bedient sich also, bewußt oder unbewußt, eines apriorischen Factors (S. 24). Was darum von Natur verbunden ist, soll der Mensch nicht trennen. Es gibt nun einmal nichts Aposteriorisches ohne Apriorisches. Ein Tropfen philosophischen Blutes pulsirt in allen Wissenschaften, auch in den exacten. Sie konnten wohl Vernunftbegriffe oft längere Zeit unrichtig anwenden, um sich später zu verbessern, aber der Vernunftbegriffe als solcher und daher auch der Vernunftwissenschaft können sie nie ganz los werden (S. 25). Ebenso innig, sagt Katzenberger, oder noch inniger gestaltet sich der Zusammenhang zwischen Speculation und exacter Sprach- und Geschichtsforschung. Er erklärt es mit Recht als ein geschichtliches Factum, daß die gegenwärtige, sog. historische Richtung auf allen Wissensgebieten, was ihre kritische Methode anlangt, ihre Wurzel in der letzten Phase der deutschen Philosophie hat (S. 30).

Noch mehr! die Geschichte ist es auch, die allein eine gründliche Orientirung bei den vielfachen doctrinellen Gegen-

sätzen unserer Zeit möglich macht. Alle Wissenschaften, welche geschichtliche Gestalt gewonnen, müssen heutzutage die Frage beantworten: von welchen Voraussetzungen mußte ich ausgehen? welcher Mittel bediente ich mich, um Ziele zu erreichen? welche natürliche Grenze ist mir bei meinem Streben gesetzt? wie hänge ich mit den übrigen Wissenschaften und mit der Wissenschaft vom Wissen zusammen, ohne welche niemand mit Sicherheit beurtheilen kann, ob er überhaupt etwas weiß? Insofern ist es von Bedeutung, wenn vor zwei Jahren du Bois-Reymond einen Vortrag „über die Grenzen des Naturerkennens" hielt, in welchem er die soliden Bemerkungen Virchov's auf der Stettiner Versammlung noch überbot. Die Naturwissenschaft fragt wiederum einmal mit Kant: was kann ich wissen? Sie zeigt sich damit hilfsbedürftig; wie denn auch bei der vorjährigen Feier des Leibniztages in Berlin Moritz Haupt vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus „eine allmälige Aussöhnung der Philosophie und der Naturwissenschaften" prognosticiren konnte. Helmholtz, Clausius, Fick u. A. appelliren sogar direct an Kant (ebendas.).

Sie alle sind eben wieder vor das alte Räthsel der Sphynx gestellt, ohne dessen zeitgemäße Lösung alle Wissenschaften im Finstern tappen. Unser eigenes Ich nämlich ist es, das sich als Urheber aller menschlichen Wissenschaften, Künste und weltgeschichtlichen Thatsachen unter Concurrenz verschiedener mitwirkender Ursachen und Verhältnisse erweist. Was ist es nun selbst? Dies ist die wichtigste aller Fragen, ohne deren Beantwortung gar kein anderes wissenschaftliches Problem mit klarem Bewußtsein aufgeworfen werden kann. Um das menschliche Selbstbewußtsein also dreht sich gegenwärtig Kampf und Sieg. Wir stehen da nun aller-

dings vor einer denkwürdigen Odyssee mancher Geister, die in unbegreiflicher Verblendung vor ihrem eigenen Ich fliehen möchten. Indessen dürfte wiederum diese destructive Richtung ihren Zenith überschritten haben, da sich neuestens die namhaftesten Naturforscher über die Ohnmacht der Physik und Physiologie, bewußte Empfindungen und den ganzen menschlichen Erkenntnißprozeß durch Nervenvorgänge zu erklären, offen aussprechen (S. 31).

Kann nun aber das Selbstbewußtsein nicht aus der Physis seine Erklärung finden, so ist es nur aus sich selbst, durch seine eigene Analyse zu erklären, um dann mittelst desselben alles Andere, was es nicht ist, verstehen zu können. Denn das Ich ist der Schlüsselträger zum Verständniß von Allem. Mit diesem Schlüssel tritt das erkennende Subject an die objective Wirklichkeit heran, um diese auf dem Weg mühsamer Beobachtung und Erforschung zu erschließen. Wäre uns nicht dieses innere Licht aufgegangen, so bestünde Nacht in und außer uns; die Innen- wie die Außenwelt wäre für uns gar nicht da (S. 33). Dies ist der Brennpunkt, um den sich von jeher das Interesse aller Wissenschaften concentrirte und dessen Mißkennung das Schicksal ganzer Systeme bedingte. Der selbstbewußte Geist ist es, der bei seinem vernünftigen Wirken das reale, formale und ideale Moment unterscheidet; er schuldet sich also diese eigene Treue, wenn er nicht von sich selbst abfallen will. Von der richtigen gemeinsamen Würdigung dieser drei Momente in subjectiver, aber auch in objectiver Beziehung hängt alles ab, um die Welt, sowie unser Wissen von ihr und die Werke des Menschengeschlechtes allseitig zu begreifen. Kant war daher im Recht, wenn er sagte, die Auffassung der Natur und aller bestehenden Verhältnisse sei von der Ein-

richtung unseres Erkenntnißvermögens abhängig. Dies ist der natürliche Anthropomorphismus, der nicht zu umgehen ist. Aber er übersah, daß unsere Erkenntniß auch abhängig ist von der schon vor uns bestehenden Einrichtung der Erkenntnißobjecte und daß zwischen beiden ein Parallelismus besteht (S. 34).

Derselbe Geist, das Ich, übernimmt auch das untrügliche Schiedsrichteramt, wenn die drei genannten Momente um den Vorrang streiten. Die Controverse gipfelt in der Frage, ob der Vernunft oder dem Willen der Primat einzuräumen sei. Hierin trennten sich schon Thomas von Aquin und Duns Skotus. Spinoza gegenüber entschied sich Kant für den Primat der praktischen Vernunft. Hegel dagegen arbeitet nur im Dienst der Vernunftapriorität. Ihm stellt Schopenhauer „die Welt als Wille und Vorstellung“ gegenüber und schreibt Hartmann seine destructive „Philosophie des Unbewußten“. Da vermag nur der Geist selbst, unser eigenes Ich Licht zu schaffen. Er besitzt Vernunft und Wille als Vermögen, deren er in seiner ungetheilten Einheit mit freier Initiative sich bedient sowohl für das vernünftige Denken wie für das vernünftige Handeln. Insofern hat der „Wille“ vor der „Vernunft“ nichts voraus (S. 37).

Bezüglich des realen und formalen Momentes in der Wissenschaft dürfte immerhin noch eine Auseinandersetzung mit der exacten Forschung möglich sein. Dagegen verdüstert sich der Horizont, wenn man von dem idealen Prius spricht, und die Schwierigkeiten vermehren sich noch, sobald man Idee im engsten Sinn als Gedanke eines Seinsollenden faßt. Der Naturforscher kennt von seinem Standpunkt aus allerdings nur ein Müssen, weiß nur von Naturgesetzen,

nichts von Ideal- oder Normalgesetzen der Vernunft, die ihren Ausdruck im Sollen finden. Allein trotz Chemie und Physik läßt die menschliche Vernunft nicht ab, zu fragen: wozu? die Dinge nach dem teleologischen und idealen Gesichtspunkt zu beurtheilen. So gewiß das Dasein der Natur und der Naturwissenschaft eine Thatsache ist, ebenso ist es auch die stetige Entwicklung und der continuirliche Fortschritt im Reiche der Natur, des Geistes und der Geschichte und ihr entsprechend die gleichfalls historische Thatsache der Naturphilosophie, Aesthetik, Logik, Philologie, Ethik und Juridik. Sie alle sind so wirklich wie die Naturwissenschaft. Darum muß auch der menschliche Geist, der sie fertig brachte, eine zwar unsichtbare, aber sich doch manifestirende Kraft besitzen, ohne deren Voraussetzung dieselben unmöglich wären. Schon die Existenz dieser Wissenschaften also ist der lauteste Appell gegen die unbedingte Negation des teleologischen und idealen Moments. Allerdings haben Natur, Sprache und Geschichte ihre nothwendigen Naturgesetze. Dies schließt aber nicht aus, alle concreten Erscheinungen an der Idee zu messen. Auch die reale Natur hat ihre zweckmäßige, ihre ideale Seite. Daran hielt nicht nur die Philosophie von Aristoteles bis Kant fest, sondern der Zweckbegriff gab sogar Veranlassung zu naturwissenschaftlichen Entdeckungen, wie z. B. Harvey dadurch zur Einsicht über den Blutumlauf kam, daß er auf den Zweck der Klappeneinrichtung in den Adern reflectirte (S. 40).

So viel von der historisch-kritischen Begründung, durch welche Katzenberger sein Programm beleuchtet. Sie ist gründlich genug, um jeden unbefangenen Leser zum beabsichtigten Ziele zu führen. Denn sie enthält eine vernich-

tende Kritik über das Extrem des reinen Realismus und wird das Ihrige dazu beitragen, im „Culturkampf" der Gegenwart von philosophischer Seite aus der Wahrheit zum Siege zu verhelfen.

Storz.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober, D. Linsenmann und D. Funk,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1875.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Homiletische Studien.

Von Professor Dr. Linsenmann.

II. Ueber apologetische Predigtweise.

Zweiter Artikel.

Vielleicht haben diejenigen nicht ganz Unrecht, welche an unserm ersten Artikel wollen bemerkt haben, daß es dem Verfasser noch auf einige andere Dinge angekommen, als nur auf apologetische Predigten. So gibt eben ein Wort das andere. Selbst wenn wir an den Ausgangspunkt unsrer Abhandlung zurückkehren, drängen sich uns wieder neue Gedankengänge vor die Seele, die denn doch in einigem Zusammenhang mit dem Thema stehen müssen, weil wir so von selbst und unvermerkt darauf geführt werden. Unser heutiges Predigtwesen gibt gar Vieles zu denken, und es kann nicht schaden, dasjenige auch auszusprechen, was bei ernster Erwägung der Sachlage sich darbietet. Wir wollen einfach einen Traktat aus der praktischen Theologie

geben. Hat es ja doch die Predigt, und vor Allem die apologetische, mit den allermannigfaltigsten Verhältnissen zu thun, wenn sie die Christgläubigen über die wahren geistigen Interessen und Bedürfnisse der Zeit aufklären will. Wir beginnen auch dießmal unsre Auseinandersetzung, indem wir einen Umstand hervorheben, welcher der apologetischen Predigt in hohem Grade günstig ist, wenn man ihn richtig zu benützen versteht.

I.

Kaum irgend einmal in früherer Zeit war ein so allgemeines Interesse an allen Fragen, welche mit Religion, Sitte, Recht und Kultur zusammenhängen, rege geworden, als in unsern Tagen. Darum sind auch die politischen und religiösen Aufregungen möglich geworden, welche heute alle Kreise nicht nur der höhern Gesellschaftsschichten sondern auch des Volkes durchzittern. Es gilt heute nicht mehr jene gedankenlose Einrede, daß der große Haufen theilnahmslos und stumpfsinnig an den großen Ereignissen der Zeit vorübergehe; im Gegentheil zeigt unser heutiges Geschlecht, daß es noch der vollen Leidenschaft, wie des Hasses so der Liebe, fähig sei. Darin liegt für uns Hoffnung und Ermuthigung. Der behagliche Indifferentismus des Pfahlbürgerthums, der weder kalt noch warm gibt, ist nicht das Merkmal unsrer Zeit; aus großen und kleinen Zügen, aus erfreulichen und abschreckenden Bildungen der Physiognomie unsrer Zeit erkennen wir die Wallungen eines heißen aufgereizten Geblütes unsrer Generation. Wie viel Eifer und Gluth auf beiden Seiten, ja wie viel Zorn, den jede Partei für einen gottgefälligen und heiligen halten möchte! Nirgends ist heute auf Seite der Gegner unsrer Kirche jene vornehme Nicht-

achtung und jenes Ueberlegenheitsgefühl zu erblicken, womit man die katholische Sache abgethan zu haben wähnte; anstatt dessen ist ein nachhaltiger Haß in Aktion getreten, verbunden mit einer theils affektirten theils wirklichen Furcht, es möchten durch den positiven Christusglauben und durch das katholische Princip einer göttlichen Auktorität die Errungenschaften des protestantischen Geistes und der modernen Denk= und Staatsarbeit in Frage gestellt werden. Es ist nicht dieses Orts zu untersuchen, wie diese Erregung, welche sich wie von selbst allen Schichten auch der katholischen Volksmassen mittheilen mußte, entstanden und von wem sie ausgegangen sei; sie ist da, und wir müssen mit ihr rechnen.

Wir können die Erregung nicht verhindern, aber wir können sie verstehen lernen und auf die rechten Ziele hinlenken. Wir müssen lernen, durch die Oberfläche hindurch auf den Grund zu schauen und das Zufällige vom Wesentlichen, das Kleinliche vom Großen, das Vorübergehende vom Bleibenden zu trennen. *Wo so viele Regsamkeit der Geister ist, da muß auch Geistesfrucht zu Tage kommen, und es kann nicht alle diese geistige Arbeit nur Irren und Fehlen sein. Wo geistige Arbeit und sittliches Ringen ist* — und das dürfen wir der Mehrzahl unsrer Zeitgenossen nicht absprechen — *da muß auch Gnade von Gott sich einfinden.* In einem üppigen Boden, den zur rechten Zeit die Sonne erwärmt und der Regen befeuchtet, sproßt freilich auch das Unkraut wuchernd auf; aber dem Waizen kommt ja doch dieselbe Gunst der Natur zu statten. So gibt es eine Ueppigkeit und ein Wachsthum auf dem Gebiete des geistigen Lebens, worin zwar ebenfalls viel Unkraut, viele taube Geistesblüthen der Selbstüberhebung und viele sinnlichen

Digitized by Google

Triebe wuchern, worin aber doch auch die bessere Saat der höhern Wahrheit und Gnade aufgeht.

Hier nun muß auf die Gefahr einer Parteistellung aufmerksam gemacht werden. Parteilichkeit verblendet, so daß wir das Gute in dem Lauf der Dinge nicht erkennen, weil es nicht nach unserm Sinn, nach unsern menschlichen Wünschen und Hoffnungen verläuft. Was nicht in unsrer Werkstätte geprägt worden, das möchten wir schlechthin für falsche Münze erklären. Was nicht nach unserm Geiste ist, das nennen wir Geist der Verneinung und der Lüge, und fallen Tag für Tag von Enttäuschung zu Enttäuschung, weil alle Dinge so ganz anders verlaufen als wir gehofft und als unsre Propheten geweissagt haben.

Eine kleinliche Auffassung der Dinge erkennt überall nur das Thun und Eingreifen eines oder weniger Einzelnen in den Gang der Dinge, sieht überall nur das Schwanken und Irren des Individuums und kann sich darum nie zum Glauben und Vertrauen auf eine große Sache aufraffen. Wie, wenn man in der kirchlichen Bewegung unsrer Tage auch überall nur auf die Individuen blickte, welche ihre menschlich gebrechliche Kraft einsetzen? Weder hier noch dort, weder im kirchlichen noch im politischen Leben ist es blos der individuelle Geist, welcher die Geschichte bestimmt und als Zeitgeist uns entgegentritt. Es müssen tausend und tausend Einzelne zusammentreten, sich reiben, sich gebend und nehmend ausgleichen; es muß mancher Eigenwille gebeugt, manche Einzelmeinung verbessert, mancher geheime Wunsch zurückgedrängt werden, bis sich dasjenige ausgestaltet, was man Gemeinbewußtsein, Gemeingeist nennt. Wer im kleinen Kreise lebt und nur das Kleine und Einzelne in diesem Kreise beobachtet, der täuscht sich leicht über

den wahren Zeitgeist; ebenso wie derjenige, welcher aus der niedern Tagespresse und aus den Schmerzensschreien der gewerbsmäßigen Literaten den wahren Pulsschlag des politischen und socialen Lebens zu errathen glaubt. Wer dagegen im Erfassen größerer Gesichtspunkte geübt ist und den Fortgang der Dinge nicht wie der Taglöhner nach dem Ertrag der Woche sondern nach dem Ergebniß von Jahrzehnten schätzt, den werden nicht so leicht die einzelnen Symptome von Zeitkrankheiten oder die einzelnen Excesse wilder ungebändigter Elemente in seinem Hoffen irre machen und entmuthigen. Ein verlornes Dorf oder ein zerrüttetes Landstädtchen ist noch lange nicht ein mikrokosmisches Abbild der großen Welt. Auch die zahlreichen Enttäuschungen in der Seelsorge dürfen uns nicht irre machen; sie sind meist selbst verschuldet durch Engherzigkeit und eigenliebige sanguinische Erwartungen.

Eine einseitige Parteistellung ferner trennt gar oft den Prediger von seiner Zuhörerschaft, statt daß er ihr durch das gemeinsame Interesse am geistigen Fortschritt näher käme. Die Leute verlangen nach geistiger Anregung; sie wollen hören und wollen lesen, sie wollen sich unterrichten über die Dinge, welche um sie her vorgehen, sie vergleichen und fragen nach Gründen, wiewohl Gründe, d. h. was man im akademischen oder Advocatenvortrag Gründe nennt, kaum jemals den Entscheid geben für die Ueberzeugung des gemeinen Mannes. Die Leute wollen hören und wollen lesen; dieses Bedürfniß aber wird vom Prediger häufig mißverstanden, indem er voraussetzt, die Zuhörer müßten nun gerade auf seinen Gedankengang, auf seine Anschauungen und Wünsche eingehen, und er müßte stets einen von den Fäden, an denen die Ereignisse geleitet werden, in seiner

Hand halten. Allein nicht der Einzelne bestimmt die Geschicke und lenkt den Strom der öffentlichen Meinung; die Dinge gehen meist ganz anders, als die Einzelnen, selbst die Führer und Treiber im Staat wie in der Kirche, gemeint haben, und das ist auch gut.

Man gestatte uns eine naheliegende Vergleichung. Seit zwei Menschenaltern gehörte es zu den Träumen der Jugend und zu den Sorgen der Männer, dem deutschen Lande eine Neugestaltung zu geben, welche seiner Vergangenheit würdig und seiner heutigen Volkskraft und providentiellen Aufgabe angemessen wäre. Seitdem haben tausende von Einzelkräften auf ein solches Ziel, je in ihrer Art, hingearbeitet; Philosophen und Dichter, Männer von der Feder und Männer vom Schwert, Diplomaten, Demagogen, Erzieher der Jugend in niedern und höhern Schulen; sie alle, Gelehrte und Praktiker, Privilegirte und Vertrauensmänner des dritten Standes, ehrliche Patrioten und Verschwörer, Idealisten und Realisten haben sich je ihre eigene Vorstellung von den Dingen die da werden sollen gemacht; aber kein Einzelner sieht *seine* Gedanken und Plane verwirklicht; es ist Alles anders gekommen als wir gemeint; dennoch hat am ganzen Resultat Jeder seinen Antheil. Ideale sind nicht verwirklicht worden; nur sehr selbstzufriedene Politiker jungen Alters und junger Schule können wähnen, ihre Jugendträume im jetzigen Zustand des Reichs verwirklicht zu sehen, während die ernsteren und gereifteren Männer an das denken, was noch weiter zu thun ist, um sich in die neue Gestaltung zu finden, das Haltbare daran zu befestigen, das Unfertige auszubauen, das Faule auszuschneiden, aber auch das Todte ruhen zu lassen. Es wird auch die nächste

Entwicklung wiederum anders sich gestalten, als man heute hüben und drüben meint, fürchtet, droht und prophezeit.

Eine ähnliche Betrachtung läßt sich nun auch über die kirchliche Bewegung unsrer Zeit aufstellen. Auch hier ist es, soweit wir von menschlichen Faktoren der kirchlichen Geschichte und von irdischen Schicksalen des Reiches Gottes reden dürfen, nicht Ein Geist und Ein Wille allein, der die Ereignisse bestimmt, sondern es sind zahlreiche Individualitäten, Einzelkreise, Richtungen, Schulen, die in ihrer Weise auf Lehrstühlen, in bischöflichen Kanzleien, in der Tagesliteratur zur Geltung kommen und ihre individuellen Anschauungen, Bestrebungen und Hoffnungen miteinander in Verbindung bringen; und einer jeden dieser Individualitäten hängt etwas Singuläres und darum Beschränktes an; eine jede vertritt, wie wir hier einmal annehmen wollen, integrirende Momente der Wahrheit, keine einzelne aber wird ganz und allein Recht behalten; die Dinge werden anders kommen, als die zuversichtlichste Berechnung voraussagen läßt; wir allesammt werden Enttäuschungen erfahren und die so viel versprochenen Triumphe der modernen Chiliasten nicht erleben. Ja es hieße gleichsam um irdischen Lohn arbeiten, wollten wir nur derjenigen Thätigkeit uns zuwenden, welche am ehesten einen momentanen Erfolg, eine Gunst des Augenblicks verheißt. Unsre Zuversicht darauf, daß die Gott und seinem Reiche gewidmete Arbeit irgendwie zum Gedeihen des Ganzen beitrage, steht höher, als daß wir sie unter dem Drucke einer schwülen Zeitlage und einer ungünstigen Constellation sinken ließen.

Auch der Prediger ist ein Einzelner, und er steht mitten inne in der Fluktuation der Meinungen, von welcher er selbst und die Gemeinden ringsumher und im großen

Umkreise ergriffen sind; es gibt auch für ihn persönliche Hoffnungen und Niederlagen. Nicht der Mangel eines augenscheinlichen Erfolgs, nicht der Abfall mancher alten Freunde und Genossen, nicht die ablehnende Haltung des großen Haufens, nicht der Widerspruch der Zeitstimmen ist an sich schon Kennzeichen einer verlornen Sache, eines für immer unhaltbaren Standpunktes. Die Wahrheit ist stets bei Wenigen gewesen, und bei noch Wenigern der Muth, die Standhaftigkeit und die Ehre; aber auch nicht umgekehrt ist eine Position darum die richtige, weil sie von Wenigen gegen den Widerspruch aller Andern behauptet wird. Nicht das macht die Wahrheit und Lebensfähigkeit einer Richtung oder Schule aus, daß in ihr das Individuelle, das Subjektive und Singuläre zur Geltung gebracht wird; denn nicht das Subjektive und Sonderliche, das menschlich Geformte, wird bestehen, indem es in einen höhern Zustand der Erfüllung übergeführt wird, sondern das Allgemeinwahre, das wir in unsrer menschlichen Weise zu erfassen und zu deuten suchen.

Davon wird nichts abzustreiten sein: wir Alle legen etwas von unsrer Subjektivität in unsre Rede. Die Wahrheit, das objektive Wort Gottes, wovon in der Homiletik so viel die Rede zu sein pflegt, ist nicht in handgreiflicher Weise fixirt; nicht einmal in den hl. Schriften ist es ganz unberührt von menschlicher Empfindung, Stimmung und Färbung niedergelegt; wer uns das objektive Wort Gottes schlechthin als solches in ein Compendium oder einen Katechismus zu bringen wüßte, ganz rein und losgelöst von menschlichem Meinen, ganz frei von subjektiver Klangfarbe, ganz ungebrochen vom Prisma menschlicher Denkweise, dem wollten wir unter den Theologen die Palme zu-

erkennen. Daß dieß nicht möglich ist, daran möge sich der Prediger wohl erinnern, wenn er verspricht, das Wort Gottes und nichts als dieses vorzutragen.

Nicht an Interesse für die höhern Wahrheiten und Pflichten fehlt es unserm Volke; aber man muß sich darauf gefaßt halten, daß in den theologischen und politischen Wirren unsrer Zeit die Gläubigen von gewissen Anschauungen und Neigungen voreingenommen sind. Man nehme doch nicht jede Meinungsverschiedenheit schon für Widerspruch gegen die Wahrheit, jede Opposition für Rebellion, jedes Kopfschütteln für Unglauben an Gottes Wort! Es gibt eine Reihe von Berührungspunkten der verschiedensten Wissensgebiete und Lebensfragen mit der Religion, bezüglich deren man sich auch mit Andersdenkenden leicht verständigen könnte, wenn man ihrem Interesse wohlwollend entgegenkäme; schroffe und kalte Verweigerung aber jedes billigen Zugeständnisses — und ein solches wäre oft genug möglich — stößt ab und wirft zugleich auf die Sache, die vertheidigt werden will, den Schein, als ruhe sie auf schwachen Gründen.

II.

Um das Interesse der Gläubigen auf das apologetische Wort zu lenken und auf die religiöse Wahrheit zu concentriren, wird man in vielen Fällen gut daran thun, *den gewöhnlichen Kanzelton etwas umzustimmen und gewisse Eigenthümlichkeiten, die der Kanzelsprache anzuhängen pflegen, abzustreifen.* Wären wir nicht von Jugend auf daran gewöhnt, wir würden staunen ob der Menge von Gemeinplätzen und allgemeinen apodiktischen Sentenzen, womit die meisten Predigten ausgefüllt sind und zwar vielfach nur darum, weil eine gewisse Schablone

und ein bestimmter Zeitraum auszufüllen war; dieselben bilden den Ballast, womit der Redner das Schifflein seiner Rede beschwert, damit es nicht zu frühe und zu leichten Fluges an das Ufer getrieben werde. Die Zuhörer aber erkennen darin eine geistliche Handwerkssprache, welche sie kalt läßt. Noch schlimmer aber ist, daß solche allgemeine Redensarten und absprechenden Urtheile in den meisten Fällen unwahr sind, weil sie der concreten Wirklichkeit nicht entsprechen. Allgemeine Beobachtungseindrücke sind häufig im einzelnen unwahr, allgemeine Urtheile im einzelnen ungerecht. Selbst allgemeine Wahrheiten belehren nicht, sondern führen oft irre, wenn sie nämlich dazu dienen, die Ausnahmsfälle des wirklichen Lebens zu verbergen und zu verschweigen.

Wir machen hievon die Anwendung auf unser Thema. Die Apologie hat die doppelte Aufgabe, fürs erste die christliche Lehre und Kirche in ihrer vollen Wahrheit und Schönheit aufzuzeigen, und sodann das Widerchristliche in seiner Unzulänglichkeit, Bodenlosigkeit und Gottverlassenheit zu schildern, um durch den Contrast eine Wirkung hervorzubringen. Nun ist es aber schon sehr schwer, die christliche Lehre in wenige allgemeine Grundsätze so zu fassen, daß sie dem Menschen an das Herz geht; noch weniger aber kann man christliche Lebenserscheinungen und Zustände, wie sie äußerlich und innerlich erlebt werden, durch allgemeine Redensarten der Wahrheit gemäß schildern. Der Prediger darf nicht Gedanken hinwerfen wie der Künstler eine flüchtige Skizze. Eine blose Umrißzeichnung kann zwar künstlerisch wahr und vollendet sein, aber sie ist es nur für den Kundigen und Sachverständigen, welcher geübt ist, in seiner eigenen künstlerischen Gestaltungskraft dasjenige zu ergänzen, was im Bilde nur angedeutet ist; für die Menge aber muß das

Bild Zug für Zug mit Licht und Schatten und Farbenwechsel ausgeführt sein, wenn es verstanden werden soll.

Und wohlgemerkt, zum Lichte gehört auch der Schatten. Man kann die Lehre Jesu in jenem milden und wohlthuenden Lichte darstellen, wornach sie als wahrhaft frohe Botschaft, als glückverheißende Kunde aus einem bessern Lande und als wahre Erlösung empfunden wird; und dieß entspricht ja gewiß der Wahrheit und Absicht Gottes und dürfte viel mehr gepredigt werden als es in Wirktichkeit geschieht; und dennoch kann an dieser Darstellung etwas Unwahres sein, sonst wäre ja auch der Widerspruch gegen das Christenthum nicht erklärlich; sie wäre in der That unwahr, sofern nicht auch diejenigen Momente an der Lehre Christi hervorgekehrt würden, an denen wie einstens die Apostel so auch heute noch Manche irre werden, weil solche Reden hart sind. Joh. 6, 61. Hier reichen einige allgemeine Umrisse nicht aus. Viele Redner glauben mit dem einen Worte christlich oder kirchlich Alles gesagt zu haben; für alle Bedürfnisse und Schäden der Welt haben sie das Heilmittel: christliche Lehre, christliches Leben, christliche Civilisation, christliche Erziehung; was aber christliche Lehre, christliche Civilisation, christliche Erziehung sei, das sagen sie nicht; ihre Definitionen sind Tautologien.

Besonders deutlich fällt der Mißbrauch allgemeiner Redensarten in die Augen bei jenen apologetischen Darstellungen, welche die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart preisen und zu diesem Zwecke vergangene Zustände idealisiren, um mit desto härteren Worten das jetzt lebende Geschlecht strafen zu können. Die Geschichte muß sich dieß gefallen lassen; denn da die Vergangenheit nicht mit allen Zügen der Wirklichkeit vor den Augen der Zuhörer steht,

so muß sie aus sich machen lassen, was der Redner will.

Wir wollen nur einige solcher Gemeinplätze beispielshalber erwähnen. Man denke an die so häufige Berufung auf „die ersten Christen.“ Es ist ja freilich wahr, daß die ersten Christengemeinden ideale Züge an sich tragen und dem gläubigen Gemüthe etwas von Verklärung zu haben scheinen. Aber dennoch werden die Prediger unwahr, wenn sie den Gottesdienst, das Gemeindeleben, die Sitten der alten Kirche schildern; denn es ist schon unsre Kenntniß jener Zeit eine spärliche und lückenhafte, und wir füllen dann solche Lücken nach dem Maßstab unsrer Wünsche durch die Einbildungskraft aus, wie gewisse Legendenschreiber die Tugenden ihrer Heiligen um so ausführlicher mit Hilfe der eigenen Phantasie beschreiben, je weniger von ihnen überliefert ist. Dazu kommt, daß man wie mit Augen von Verliebten nur die leuchtenden Züge jener Zeit beachtet und dieselben mit rhetorischem Nachdruck hervorhebt, dagegen über die Entwicklungskämpfe und über die Knechtsgestalt, welche auch die alte Kirche wie ihr Herr und Meister trug, mit Schweigen hinweggeht.

Ein stehendes Argument ferner bildet in unsern Predigten die Berufung auf die „Kirche der Martyrer.“ Entweder beweist man damit zur Beschämung unsrer heutigen Welt, welchen Heroismus die alten Christen an den Tag gelegt, oder man will das bekannte Wort vom Blute der Martyrer als einem Samen der Christenheit illustriren. Nach beiden Richtungen aber ist zu sehen, wie solche allgemeinen Sentenzen nur halb wahr sind. Ferne sei es, die zarten und frommen Gefühle, welche der Martyrerverehrung zu Grunde liegen, zu verkennen und zu schmähen; auch

kommt es hier nicht darauf an, über die größere oder geringere Zahl der Martyrer und den geschichtlichen Werth der Martyrerlegenden zu verhandeln. Aber einseitig ist es, den treuen Bekennern der alten Zeit nur die wankelmüthigen Christen unsrer Tage gegenüberzustellen. Denn auch wir haben treue Bekenner und Zeugen Christi, und auch die alte Kirche hat — wer mag dieß berechnen? — vielleicht der Gefallenen mehr gehabt als der Standhaften. Und unwahr ist es, daß die Zeiten der Verfolgung jedesmal zu den Glanzzeiten der Kirche gehört und mit Triumphen geendet haben Ueber tausenden von Schauplätzen gewaltsamer Unterdrückung der Christen aus verschiedenen Zeiten ist noch heute kaum Gras gewachsen, geschweige denn eine fruchtreiche Ernte. Lassen wir doch nicht so gerne unsre Phantasie im Martyrerblut schwelgen! Es sollten uns die Ruinen und Gräber Palästinas, Syriens, Aegyptens, Nordafrika's u. s. w. schrecken!

Ja noch mehr. Bleibt man bei der gewöhnlichen groben Vorstellung vom Martyrthum stehen, so hat nicht das Christenthum allein seine Blutzeugen; auch für den Wahnglauben ist viel Bekennerblut geflossen; und wie die Geschichte erzählt haben auch christliche Obrigkeiten, Könige und Richter, gegen wahre oder vermeintliche Widersacher Christi ein Verfahren geübt, das an Härte und Ungerechtigkeit nicht um Vieles hinter den cäsarischen Gerichtshöfen und Amphitheatern zurücksteht. Es gibt aber außer dem Martyrthum, über welches die Gerichtsakten Vollzugsbericht erstatten, ein Martyrthum, das durch innere Tortur der Seele vollzogen wird, in inneren Conflicten und Kämpfen verläuft, und die Akten eines solchen Processes sind allein im Buche des Lebens bei Gott verzeichnet.

Wiederum ein Beispiel von allgemeinen Redensarten bietet die Art und Weise, wie bei uns die Zustände des Mittelalters glorificirt werden. Man wird dabei an griesgrämige Veteranen erinnert, welche jammern über die gute alte Zeit, die nicht mehr ist; sie verstehen darunter ihr Jugendzeit, über deren Freuden und Leiden sie mit einer nicht ganz seltenen Dichtergabe dem jüngern Geschlecht, das sie nicht mehr verstehen will, erzählen.

Wir läugnen nicht, und es wäre thöricht zu läugnen, daß dem Mittelalter die Züge einer großen Zeit aufgeprägt sind. Könnten wir die glänzenden Seiten des mittelalterlichen Lebens in Wissenschaft, Kunst und Poesie, in Werken der Thatkraft und des Gemeingeistes mit demjenigen verbinden, was unsrer Zeit zur Zierde und Empfehlung dient, wir wollten uns darüber so herzlich freuen, als nur je einmal ein Romantiker es gethan. Aber warum glauben wir lieber denjenigen, welche aus moderner Tendenz das Mittelalter idealisiren, als denjenigen, welche über jene Zeit als Augenzeugen berichtet haben, und welche an der Sonnenscheibe des damals leuchtenden Kirchenthums, Ritterthums u. s. w. so gar manche Flecken sahen?

Oder, um ein ferneres Beispiel zu nennen, wie ungerecht werden Schatten und Licht vertheilt, wenn man von den Zuständen und der Thätigkeit der Klöster redet! Wie ganz anders haben die Zeitgenossen dieselben geschildert als unsre heutigen Apologeten! Dabei soll nicht verschwiegen sein, daß die Prediger und Sittenschilderer der frühern Zeit demselben Fehler werden verfallen sein, den wir hier tadeln, daß nämlich auch sie die Zustände, die sie nicht selbst erlebt, idealisiren, dagegen die leibhaftige Gegenwart nach ihren Schattenseiten darstellen und geiseln. Wo und wann hätte

es an Stoff zur Satire gefehlt! Nur das kann man vielleicht im Unterschied von unsern Tagen den alten Schriftstellern nachsagen, daß sie eine Dosis harmloser Selbstironie besaßen, womit sie die eigenen Schwächen zum Gegenstand heiterer Anekdoten, Mönchswitze und Facetien machten, während man heute mit äzendem Saft von Gehässigkeit alles dasjenige bespritzt, was über den engen Gesichtskreis der eigenen Partei hinausliegt.

Gleichwie nun aber das Beweismaterial, das unsrer Vertheidigung günstig ist, der gemeinen Wirklichkeit entrückt und in künstlicher Beleuchtung vorgeführt wird, so wird umgekehrt der Hintergrund, auf welchem diese Lichtbilder sich abheben, möglichst dunkel schattirt, wiederum nicht ohne über die rechte Linie der Wahrheit hinaus zu gehen.

Vor allem das „Heidenthum." Auch dieses ist ein Allgemeinbegriff, unter dem sich alles und nichts denken läßt. Die höchste Unkultur der rohesten Stämme wie die überfeinerte und überreizte Civilisation der classischen Völker, roher Naturdienst, excessiver religiöser Mysticismus, antike Staatsreligion, philosophischer Idealismus, poetischer Mythologismus, endlich Skepticismus, Indifferentismus, Religionsspötterei und philosophisch religiöser Nihilismus — alles wird in denselben Topf zusammengeworfen und schlechthin Heidenthum genannt. Und vollends wenn man es versucht, die sittlichen Zustände des Heidenthums zu schildern, so sind keine Schatten schwarz genug, um sie zu malen; und da man alle Ausdrücke des Grauenhaften, Blutigen und Entsetzlichen schon vorweg verwendet hat für die Schilderung der eigenen Zeit, so kommt man wirklich in Verlegenheit, um der Sprache noch Worte abzugewinnen für die Darstellung des blinden und lasterhaften Heidenthums, gleichwie

man nicht mehr im Stande ist, das Meer zu schildern, wenn man alle Bilder von Wind und Wellen und Glanz und Licht und Sonne und Wasser schon für die Zeichnung eines kleinen Sees verbraucht hat; und man kann dem Bilde nur noch dadurch kräftigeren Ton geben, daß man Einzelscenen generalisirt und für Charakterzeichen des Ganzen ausgibt. Ein römischer Schriftsteller erzählt von einem üppigen Römer eine That, die ebendamit dem öffentlichen Abscheu denuncirt wird — und die vielleicht nicht einmal wahr ist, daß nämlich das Fleisch von Sklaven verwendet worden sei zur Mast kostbarer Fische. Seht da das Heidenthum, sagt man; und man soll nun glauben, das Hinschlachten von Sklaven sei ein alltäglicher Zeitvertreib gewesen.

Sonderbar! Wenn das Heidenthum ist, wie die Prediger es schildern, wie kommt es, daß man das Christenthum nicht viel schneller und allgemeiner als Befreiung empfunden und aufgenommen hat! Sonderbar, daß man ganz verschweigen kann, wie viele und vielseitige Civilisationen bestanden und bestehen vor dem Eindringen des Christenthums, und wie viele Bildungselemente wir nicht nur dem sog. classischen Alterthum sondern auch andern, besonders orientalischen Völkern verdanken! Es ist ja, als ob unsre Prediger nie berührt worden wären von der Schönheit Homers, von der Größe eines Äschylus, vom sittlichen Ernst eines Sophokles oder von der Weisheit eines Platon. Und hat nicht auch die christliche Geschichte ihre Gräuelscenen, ihren Aberglauben, ihre Scheiterhaufen, ihre Religionskriege?

Nun geht man aber noch weiter. Man redet, in manchem Sinne nicht mit Unrecht, von einem neuen Heidenthum, welches einen Theil der modernen Gesellschaft beherrscht; es gibt aufs neue einen Allgemeinbegriff Heiden-

thum, dem man beliebig wieder alles unterschoben hat, was zu der Vorstellung des alten Heidenthums gehört; man redet von dem neuen Heidenthum mit massiven Ausdrücken und mit einer rhetorischen Anspannung, welche die Wahrheit nur verdunkelt. Die „alten Heiden" in ihren stummen Denkmälern müssen dazu schweigen, was man ihnen nachredet. Die „modernen Heiden" d. h. diejenigen, welche einer andern als der christkatholischen Weltanschauung huldigen, nehmen aber die Gegenrede, die Entstellung, den Schimpf nicht so gelassen hin; sie wissen im Gegentheil die Waffen, welche ihnen unsre eigene Unvorsichtigkeit und Sophistik in die Hand gibt, wohl zu gebrauchen; wir schaden durch jede rhetorische Uebertreibung, durch ungerechte Beurtheilung und Andichtung von Fehlern weniger den Gegnern als uns selbst.

Die Unwahrheit und Haltlosigkeit dieser Art von Apologie hat etwas Naives an sich; man glaubt dabei im vollsten Rechte zu sein; sie ist aber nicht so ganz ungefährlich, und Naivität gereicht nicht zur Entschuldigung. Fürs erste verblenden wir uns damit selbst, so daß wir die Gegenwart, weil sie unserm eingebildeten Ideal nicht entspricht, nicht würdigen in demjenigen, was sie an geistiger Arbeit uns darbietet, und daß wir uns sträuben, das Gute einer jeden Epoche uns anzueignen. Man schmäht über moderne Civilisation um ihrer Schattenseiten willen, als ob Unkultur ein Präservativ gegen Hyperkultur und eine Schutzwehr gegen Unglaube und Unsittlichkeit wäre; ja indem wir alle unsre Ideale in die vergangenen Zeiten verlegen, versündigen wir uns gegen den Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit der Menschheit und an das Kommen des Reiches Christi selbst, um das wir doch täglich beten. Und diese selbe pessi-

mistische Auffassung von der „grundverderbten und unverbesserlichen Welt“ erzeugt dann wieder die chiliastischen Hoffnungen auf neue Wunder und Zeichen, die ein neues Reich und eine neue Herrschaft Christi einleiten sollen. Indem wir fürs zweite Kirche und Welt, Religion und modernes Heidenthum, Kirche und Staat in möglichst schroffen Gegensatz zu einander stellen, brechen wir mehr und mehr die Brücken ab, auf denen man zu einer Verständigung gelangen könnte. Endlich disponirt die von uns geschilderte Auffassung für jene Selbstgerechtigkeit und Splitterrichterei, welche jede von der eigenen abweichende Haltung auf persönlich sittliche Mängel zurückführt, ohne zu bedenken, um wie viel höher im Evangelium die Praxis des Samaritans taxirt wird, als die Theorie des Priesters und des Leviten.

III.

Der Kanzelton in unsern Kirchen ist durch zwei Momente beeinflußt, die eine kurze Besprechung verdienen; es ist der Kirchenväterstil und der Curialstil. Manche meinen die Sprache der Kirchenväter zu sprechen; es bewährt sich aber auch an ihnen das Wort, daß nicht Alle, die den Thyrsus schwingen, des Gottes voll sind.

Die Beredsamkeit der Väter nimmt Theil an den Vorzügen und Mängeln der gleichzeitigen Rhetorenschulen, in welchen längst das feine Verständniß für das classische Ebenmaß der Rede und für die innere Wahrheit des Wortes untergegangen war und darum der Imagination und dem künstlich verstärkten Klang der Rede um so mehr Recht eingeräumt wurde. Bei den großen Männern dieser patristischen Zeit sehen wir nun allerdings die formellen Mängel durch die großen Gedanken und den tiefen sittlichen Ernst,

ja durch den heiligen, gottbegeisterten Eifer zurückgedrängt; wir können über dem goldenen Redefluß eines Johannes Chrysostomus wohl vergessen, was etwa an Schlacken abfallen müßte. Bei seinen Nachahmern aber ist es anders; sie reißen uns meist nicht durch Größe der Gedanken und Glanz der Rede also hin, daß man für die Mängel unempfindlich und daß man nicht des affektirten Pathos müde würde. Von der mechanischen Reproduktion von Väterstellen ohne irgend welchen gesunden Pragmatismus soll hier nicht weiter die Rede sein.

Auch der Curialstil hat sein Recht, und es soll von ihm nicht verächtlich gesprochen werden; aber seine Anwendung auf der Kanzel ist meistens verfehlt.

Diejenigen, welche in der menschlichen Gesellschaft eine höhere Stellung einnehmen, überschauen auch die Dinge, die unter ihnen vorgehen, mehr von Weitem in den großen Zügen und großen Massen. Wer in das Weite sehen will und sich auf Bergeshöhe stellt, dem erscheint die Landschaft in großen Umrissen, es zeigen sich ihm nur die kräftigern Lichter und Schatten, die sonnigen Thäler, die Gruppen von Waldesdunkel, die kräftigern Wasserzüge, die breiten Straßen, die hervorragenden menschlichen Wohnungen. Von dem rauschenden und klingenden Leben in der Niederung, vom Lärm des Tages vernimmt er nur verworrene Töne, ja vielleicht schweigt Alles um ihn her und er vernimmt nur den Klang der eigenen Rede und zuweilen ein nahes Echo des eigenen Wortes.

Wer dagegen in den Niederungen des gemeinen Lebens Land und Leute besucht und das gewohnte tägliche Treiben der Menschen beobachtet, wer die Fußpfade geht und die tausend Stimmen vom Markte des Lebens belauscht, wer

in die Hütten eintritt und den Mann bei der Arbeit und das Kind beim Spiel antrifft, der gewinnt doch ein anderes Bild vom Leben der Menschen; er sieht das Einzelne; nicht blos den Wald sondern den Baum, nicht blos die Wiese, sondern die Blumen darin, nicht blos den Strom, sondern die Brünnlein, die den Bach füllen und das Thal bewässern, nicht blos die Menschheit sondern den Menschen. Und gar mancher Fleck Erde, der von Weitem das Auge reizt und zum Malen schön daliegt, ist in der Nähe betrachtet ein recht häßliches Land, sei es durch Ungunst der Natur, sei es durch den Jammer der Menschen; und ein verborgener und verachteter Winkel der Erde mag oft die glücklichsten Menschen beherbergen.

Kommt nun auch die letztere Betrachtungsweise durch „die gemeine Deutlichkeit der Dinge" der Wahrheit im Kleinen näher, so ist doch auch die erstere Betrachtung nicht unwahr. Im Großen und Ganzen verschwindet ja doch auch das Kleine und Einzelne; im Gang der Weltgeschichte ist doch der Einzelne eine verschwindende Zahl; und je mehr wir bei der Weltbetrachtung im Stande sind, uns über das Kleine und Einzelne zum Großen zu erheben, um so sicherer erkennen wir auch über dem menschlichen Treiben und über dem Lauf der Menschengeschichte die höhere Hand, die alle Dinge unsichtbar lenkt, während bei der kleinlichen Beobachtung der Dinge Jeder selbst etwas zu sein sich vermißt und sein eigenes Schicksal zu bestimmen vermeint.

Es geziemt also den Höchststehenden unter den Lehrern und Richtern der Erde ganz wohl, diesen höhern Standpunkt der Betrachtung einzunehmen und darnach den Ausdruck und den Stil zu wählen; aber es geziemt auch umgekehrt dem Seelsorger, der mitten im Kleinleben der Menschen

steht, nach jener Wahrheit zu streben, welche aus der Beobachtung des Kleinen und Einzelnen entspringt. Ein sittliches Urtheil über das Verderbniß der Welt, eine Drohung mit den nahen göttlichen Gerichten, eine Verheißung großer Umgestaltungen und Siege mag vom Standpunkt der Curie, die das Allgemeine ins Auge faßt, gerecht und wirksam sein, kann aber in der einzelnen Gemeinde, im einzelnen Hause unzutreffend und verfehlt sein.

IV.

Viele glauben Recht und Wahrheit zu vertheidigen, und sie verfechten doch blos ein Sonderinteresse! Einen großen Einfluß auf unsre ganze Denk- und Anschauungsweise hat unser Standesbewußtsein und unser Standesinteresse. Selbst wenn wir meinen, alle blose Selbstsucht und Hintergedanken an persönliche Vortheile in uns überwunden zu haben, so regt sich noch ein starker Rest des Egoismus in der Gestalt von Standesinteressen. Dies ist nicht absolut zu tadeln, soll hier vielmehr nur constatirt sein; es trifft zu bei allen denjenigen, die eine gemeinsame Interessenvertretung, eine Körperschaft ausmachen. Anders beurtheilt der Feudaladel und anders die Soldateska, anders die Bourgeoisie und anders der Bauernstand die Zeitläufe; und niemals können alle Stände zugleich befriedigt sein und den lieben Gott „können alle zugleich nicht loben“, weil der eine verliert, wenn der andre gewinnt und weil herkömmliche, ererbte oder erworbene oder auch angemaßte Rechte verloren gehen, wenn man sie mit Andern theilen muß. Denn Standesrechte sind Vorrechte und haben die Freiheit Aller und die Gleichheit Aller vor dem Gesetz zu Gegensätzen.

So gehört nun auch der katholische Priester einem in sich geschlossenen und festgefügten Stande an, und er ist alles was er ist nur soferne er in lebendigem Verband mit seinem Stande steht. Daraus ergibt sich aber auch, daß der Cleriker dasjenige für gut ansehen lernt, was seinem Stande nützt, und für verderblich, was seinen Standesinteressen Abbruch thut. Und dieß ist ja wohl im allgemeinen recht. Denn es wird nicht zu bestreiten sein, daß die Ausbreitung des Reiches Gottes gefördert, der Einfluß des Christenthums verstärkt und die höhern Zwecke der Kirche erreicht werden in demselben Verhältniß, als der Clerus selbständig, geehrt und geachtet, stark und mächtig ist. Der Fehler in der Argumentation beginnt erst da, wo man die äußern Machtmittel des Clerus verwechselt mit seiner innern geistigen übernatürlichen Stärke und wo man davon ausgeht, daß die äußere Machtstellung im geraden Verhältniß zu der innern geistigen Macht der Kirche stehe. Letzteres wäre nun wohl denkbar und es ließe sich ja wohl für bestimmte Zeiten und Länder erweisen, daß mit der höchsten äußern Machtentfaltung des Clerus — oder „der Kirche" in einer vielgebrauchten Anwendung dieses Wortes — auch der höchste und belebendste Einfluß des Christenthums auf alle Schichten der Gesellschaft, die schönste Blüthe der Gesittung, der Wissenschaft und Kunst verbunden war. Aber, und hier ist eben die Klippe für den Apologeten verborgen, das angegebene Verhältniß ist kein constantes und in sich nothwendiges; vielmehr hat man entgegengesetzte Erfahrungen gemacht, daß nämlich der Clerus innerlich geschwächt wurde, während er äußerlich in eine Art von Weltherrschaft eingetreten war und sich mit den Kindern der

Welt in den irdischen Besitz und mit den Großen dieser Erde in die Ehren und Privilegien getheilt hatte.

Nicht das echte und edle Standesbewußtsein tadeln wir, sondern das Hängen an einem schlecht verstandenen und einseitigen Standesvortheil. Man sieht aber leicht, wohin ein einseitig entwickeltes Standesbewußtsein den Prediger bei seiner Vertheidigung des Christenthums und der Kirche führen muß. Einmal gräbt sich der Prediger des Evangeliums seine eigenen Wurzeln ab, wenn er den Gläubigen als ein egoistischer Verfechter der eigenen Ansprüche entgegentritt und anstatt sich zu opfern das Seinige sucht. Von solchen Hirten des Volkes heißt es beim Propheten: „Dieß spricht der Herr, Gott: Wehe den Hirten Israels, welche sich selber weiden ... Die Milch habt ihr gegessen und in die Wolle euch gekleidet, und was fett war, habt ihr geschlachtet; doch meine Heerde habt ihr nicht geweidet. Was schwach war, habt ihr nicht gestärkt und was krank war, nicht geheilt und was beschädigt war, nicht verbunden, und was verscheucht war, nicht zurückgeführt und was verloren war, habt ihr nicht gesucht; sondern mit Härte habt ihr geherrscht über sie und mit Gewalt. So zerstreuten sich meine Schafe, weil kein Hirte da war.“ Ezech. 34, 2—5. Fürs zweite aber zwingt ihn sein Standesinteresse in den Ländern, in denen der Clerus eine bevorrechtete gesellschaftliche Stellung bisher eingenommen, zu einem Conservatismus, der mit dem guten Alten auch das schlechte Alte erhalten will und sich auch einem berechtigten Fortschritt der gesellschaftlichen Zustände aus Grundsatz entgegenstemmt. In diesem Bestreben verbindet sich der Clerus mit den andern Ständen, die aus ähnlichen Gründen conservativ beziehungsweise feindselig gegen die modernen Cultur-

zustände und die moderne Staatenordnung gesinnt sind, und so wird schließlich der Cleriker der Verbündete aller feudalen Gelüste, macht sich Interessen dienstbar, die nur scheinbar die eigenen und noch weniger die des Christenthums selbst sind, nimmt eine Sonderstellung ein, so daß sein Wort nur den Werth einer Parteimeinung gewinnt, und verkauft seinen religiösen Beruf an eine politische Fraktion.

Daher die mißliche Sonderstellung des Clerus fast aller Länder zur Politik des Tages; daher die Erscheinung, daß derselbe sich vermischt mit allen unzufriedenen Elementen in der Gesellschaft, daß er ebenso auf der einen Seite sich unter die Fittige des Adels flüchtet oder ihm die Schleppe trägt, wie er auf der andern Seite mit den gährenden und begehrlichen Elementen in den untern Schichten liebäugelt und bald jedem mit den politischen und socialen Zuständen Unzufriedenen Freund wird. Man prätendirt, die Ordnung zu wollen und zu hüten; man will nicht die Revolution; aber man vertheidigt eine Ordnung, die nicht die bestehende ist, eine ideale Ordnung, die nie gewesen ist und die nur dann kommen könnte, wenn die jetzt lebenden Geschlechter unter den Trümmern der modernen Gesellschaftsordnung begraben lägen. Kann darin das Wesen dessen liegen, was wir im Namen des Weltheilandes zu verkündigen und zu vertheidigen berufen sind?

Unsre Feinde wissen es wohl, warum sie darauf speculiren, daß ein tiefer Riß den Clerus vom katholischen Volk trenne. Lassen wir uns nicht von der Gesammtheit der Gläubigen trennen; der Clerus hat seine wahren Interessen mit der Gesammtheit der Gläubigen, nicht blos mit einzelnen Ständen gemein!

V.

Noch ist eine Klippe der apologetischen Predigt übrig, welche vielleicht von allen am schwersten wahrgenommen wird, wir meinen eine falsche Dialektik im Beweisverfahren.

Die Substanz der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ist übernatürlicher Art und entzieht sich einem stringenten Vernunftbeweis. Die religiösen Erkenntnisse lassen sich nicht durch den logischen Apparat unsers Denkvermögens produciren, oder wie Cl. Brentano sagt:

Nicht der Kelter ew'ge Schraube,
Nein die Rebe bringt die Traube.

Jener logische Apparat aber spielt eine große Rolle in den sog. argumenta ex ratione, womit die Prediger die Vernünftigkeit und Annehmbarkeit ihrer Lehren nachweisen. Dieselben sind in sehr vielen Fällen eitel Trugschlüsse, Sophismen.

Die apologetische Predigt über ein einzelnes Thema oder auch über einen Complex von religiösen Fragen ist etwas Anderes und fordert ein anderes Verfahren als ein apologetisches Lehrbuch. In letzterem wird man sich mit dem Leser ein für allemal über die Grundvoraussetzungen verständigen und von hier aus den Beweis antreten, daß die Einzellehren mit den Principien im Zusammenhang und Einklang stehen und darum auch der Vernunft einleuchten. Der apologetische Beweis ist auch hier noch ein Cirkelbeweis, weil die erste Voraussetzung unsrer christlichen Erkenntniß nicht die Evidenz der Vernunfteinsicht, sondern der Glaube ist, der sich dem denkenden Geiste bewährt, der aber nicht vom Denken selbst erzeugt ist. Dieser apologetische Cirkel

schließt nun die Wahrheit des Beweisverfahrens nicht aus, sofern man nur nicht affektirt, mehr bewiesen zu haben, als sich beweisen läßt. Die apologetische Predigt aber, welche Einzeltheile aus dem System herausgreift, setzt bei den Zuhörern Kenntnisse und Zugeständnisse voraus, ohne welche jede weitere Deduktion in der Luft steht, welche aber nur bei den Wenigsten zutreffen. Der Anspruch, durch die argumenta ex ratione eine Lehre erwiesen zu haben, sieht oftmals einer Ueberrumpelung der Zuhörer gleich.

Greifen wir zu einem Beispiel. Die Lehre von der sichtbaren Kirche Christi auf Erden soll im Gegensatz zu der reformatorischen Lehre von der unsichtbaren Kirche erhärtet werden. Diese Lehre kann nun apologetisch nur erläutert werden im Zusammenhange mit der gesammten Erlösungs- und Heilslehre; sie hat ihre Voraussetzungen wie in der Psychologie so auch in der Christologie; sie ist wie die ganze Heilslehre ein Mysterium. Man müßte also unter anderem zurückgehen auf die sinnliche Natur des Menschen, welche eine sinnliche Heilsvermittlung nothwendig macht; von da auf die Erscheinung Christi im Fleische, von da wieder auf die reale und lebendige Gegenwart Christi in der Kirche auf Erden, die selbst in einer mystischen Weise das einemal als der Leib Christi, das andremal als die Braut Christi dargestellt wird u. s. w. Nun ist aber schon der erste Gedanke, daß die sinnliche Natur des Menschen eine sinnliche Heilsvermittlung verlange, nicht stringent zu erweisen, er ist vielmehr selbst erst abgeleitet aus dem, was uns im Glauben gegeben ist: weil unser Glaube sagt, daß Christus menschliche Natur angenommen, eine sichtbare Kirche gestiftet und die Gnadenmittheilung an sinnliche Zeichen (Sacramente) angeknüpft hat, ziehen wir den Rück-

schluß, daß die Erscheinung Christi im Fleische und was sich daran knüpft, der menschlichen Natur angemessen war, und folgern weiter, es habe darnach zu unsrer Erlösung der Incarnation und der sichtbaren Heilsvermittlung bedurft. Aber auch diese letztere Schlußfolgerung ist wieder verfrüht, da aus der Thatsache der Incarnation ein Zweifaches sich ungefähr gleich sicher folgern läßt, nämlich entweder daß die Incarnation unter verschiedenen möglichen Erlösungsformen die angemessenste und der Liebe Gottes entsprechendste, oder aber daß sie die nothwendige und allein mögliche war. Ueber diese beiden Annahmen läßt sich nicht zu einer allein sichern dritten hinauskommen; eher könnte man der menschlichen Vernunft noch überhaupt das Recht absprechen, über das Angemessene oder Nichtangemessene in Gottes Weltplan zu urtheilen, weil man hierin, wie ja auch schon geschehen ist, eine unstatthafte Beschränkung des Begriffs der göttlichen Freiheit erblicken könnte. Wie weit sind wir also mit unsrer Argumentation und wie pflegt eine solche auf der Kanzel geführt zu werden?

Wir versetzen uns einen Augenblick in die Situation des Predigers; wir nehmen an, daß er des Schrift- und Traditionsbeweises mächtig sei; wir setzen voraus, daß er den Inhalt des Dogma von der sichtbaren Kirche ganz richtig ohne fremde Zuthat angebe und nicht mehr beweisen wolle als das Dogma verlangt. Um den Sinn und die Bedeutung des Dogma klar zu stellen, wird er nun etwa eingehen auf den in der protestantischen Lehre enthaltenen Gegensatz; wir setzen wiederum voraus, was keineswegs leicht ist und allgemein zutrifft, daß die gegnerischen Anschauungen richtig ohne Entstellung wiedergegeben werden, und ebenso daß diese gegnerischen Anschauungen ohne alle

Verletzung der geziemenden Form und Würde vorgelegt werden. Nun beginnt die Dialektik zunächst in negativer Weise, so daß die gegnerische Theorie vermöge des argumentum ex eventu und der deductio ad absurdum in ihrer Nichtigkeit erscheint. Man zeigt also, um bei unserm Beispiel zu bleiben, die verschiedenen schwachen Punkte in der protestantischen Theorie von der Kirche und noch mehr im bestehenden Kirchenwesen der verschiedenen Sekten u. s. w. Das ist nicht schwer und nicht unerlaubt und macht Effekt.

Aber weder das argumentum ex eventu noch die deductio ad absurdum reicht zu einem stringenten Beweis aus. Solche Beweisführung wirkt momentan, die Zuhörer werden überrascht, gefangen, hingerissen. Allein fürs erste ziemt dem Vertheidiger der Wahrheit nicht die blendende Kunst des Advocaten, die mehr durch plötzliche Effekte als durch die Wahrheit wirken will. Fürs zweite aber hat die Sache ihre gefährliche Kehrseite; die besagte Argumentationsweise läßt sich auch umkehren. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Sowohl der jeweilige Stand unsers Kirchenwesens als auch die kirchliche Geschichte, ja die kirchliche Lehre selbst in ihrer Erdengestalt bietet angreifbare Seiten dar, welche entweder der kühle Verstand oder die schadenfreudige Spottlust benützt, um sie der aufgeklärten Welt zu denunciren. Wird dann aber erst das positive Beweisverfahren ex ratione angetreten, so wird man an gewisse Disputationen und Religionsgespräche erinnert, bei denen jede Partei ihre Gedankenreihe schließt mit einem: quod erat demonstrantum, und jede sich den Sieg zuschreibt. Eine Demonstration dieser Art kann ja kaum etwas anderes als ein Sophisma sein: denn ein Dogma,

das sich demonstriren ließe, wäre eben kein Dogma. Wenn irgend eines, so drängt sich z. B. das Dogma von der Sünde und speciell von der Erbsünde dem Verstande gleichsam auf, wir glauben es greifen zu können, so sehr bietet es sich uns dar innerlich im sittlichen Bewußtsein und äußerlich in der Entwicklung und Geschichte der Menschheit, ja in der Erfahrung des täglichen Lebens; und dennoch weiß nur ein sehr oberflächlicher Theologe nicht, wie schwer es ist, den Begriff und das Wesen der Todsünde, der Erbsünde, der Sünde wider den heiligen Geist u. s. w. zu entwickeln.

Von den Kunstgriffen, deren man sich — oft genug ganz unbewußt — bei der von uns bezeichneten Argumentationsweise bedient und die eben das Sophisma ausmachen, sollen nur zwei noch besonders erwähnt werden: der eine besteht in der quaternio terminorum, indem man in der Conclusion einen Ausdruck in einem andern Sinne gebraucht als er in einer der verschiedenen Voraussetzungen (Belegstellen) gebraucht war. Das zeigt sich namentlich häufig in einer grundsatzlosen Art der Schriftauslegung. Wer weiß nicht, in wie verschiedenem Sinne Ausdrücke wie das Reich Gottes, die Kirche, der Glaube, die Gerechtigkeit u. a. in der hl. Schrift selbst gebraucht werden, und wie erst bei den Kirchenvätern! Da nimmt man dasselbe Wort das einemal buchstäblich, das andremal allegorisch, mystisch oder wie man dieß nennen will. Dasselbe Verfahren wird aber auch auf rein philosophische Begriffe z. B. Recht, Staat, Gesellschaft übergetragen; selten wird z. B. unterschieden zwischen dem Recht als ethischer Idee und dem Recht als einer bestehenden Rechtsordnung, die im Gesez ihren Ausdruck findet. Daher erscheint dann jede Aenderung des

bestehenden Rechts als eine Ungerechtigkeit, über die man sich sittlich ereifert, anstatt sich sittlich zu entrüsten darüber, daß ein solches Recht zum Schaden der Gesellschaft besteht oder bestand. Der Staat ist das einemal eine göttliche Institution und dann wieder der moderne Antichrist. Mit den Begriffen Freiheit, Gleichheit, Fortschritt springen manche unsrer Prediger — und Literaten — nicht viel besser um als die unreifsten Politiker der Revolutionsära.

Die zweite Ursache des sophistischen Beweisverfahrens liegt darin, daß unsre Sprache eine vorherrschend bildliche und unsre Erkenntniß eine blos analogische ist. Wir können von den übersinnlichen, geschweige denn von den übernatürlichen Dingen nur bildlich sprechen; auch wenn wir glauben abstrakt zu sprechen, mischen wir unvermerkt bildliche Bezeichnungen ein; die Philosophen sind meist nicht weniger Dichter als die Poeten; die Sprache des täglichen Lebens aber reiht vollends Bild an Bild. Selbst die in der Dogmatik fixirten Kunstausdrücke haben etwas an sich, was noch bildlich ist. Schon das erste Centraldogma, die Trinität, fassen wir in einer bildlichen Sprache, wenn wir Vater und Sohn und hl. Geist unterscheiden. Diese bildliche Sprache ist nicht unwahr; es ist volle Wahrheit, wenn wir die erste Person in der Trinität Vater, die zweite Sohn, die dritte Geist nennen; ja wenn man so will, so ist die erste Person der Trinität in einem realeren Sinne Vater urd Erzeuger, als irgend ein irdisches Wesen Vater und Erzeuger ist. Und wenn wir die dritte Person Geist nennen, so ist dieß freilich eminent wahrer, als wenn wir sie unter der Gestalt einer Taube nachbilden. Dennoch ist die auf diese Bezeichnung gebaute Erkenntniß nur eine analogische, und eine schlechthinige Uebertragung von irdischen Paternitäts-

eigenschaften auf das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander wäre sophistisch. Mit der Liebe und dem Zorne eines sterblichen Vaters läße sich Gottes Liebe und Zorn vergleichen, aber nicht identificiren.

So sprechen wir zwar wahr, aber bildlich, wenn wir von einem Reiche Gottes reden, wenn wir die hl. Communion eine Speise der Seele, den Tempel ein Gotteshaus, die Sacramente Kanäle oder Instrumente der Gnade, die Sünde Empörung gegen Gott, Beleidigung Gottes nennen. Solche Bezeichnungen drücken ebensowenig das volle Wesen der Sache aus, als wenn wir von einem Himmelsgewölbe und Firmament oder von einem Auf- und Niedergang der Sonne reden. So ist schon der Ausdruck Gnade ein bildlicher, und das deutsche Wort geht selbst wieder auf eine ganz andere Vorstellung zurück als das gr. χάρις und das lat. gratia, die ebenfalls wieder von menschlichen Verhältnissen des Wohlgefallens, der Anmuth, des Dankes übertragen sind. Und wenn man die Gnade als Uebernatur bezeichnet, so drückt man erst recht aus, daß man sich nicht ohne die Analogie des Natürlichen und Creatürlichen, des Sichtbaren und Sinnenfälligen zu behelfen weiß.

Alle diese Vergleichungen der übernatürlichen Vorgänge und Verhältnisse mit natürlichen Dingen sind nun aber nur bis zu einem gewissen Punkte zu führen, jenseits dessen sie unwahr werden und das Sophisma beginnt. Man eifert gegen den Rationalismus der menschlichen Wissenschaft und möchte den Splitter aus dem Auge des Nächsten ziehen; aber den Balken von Rationalismus im eigenen Auge merkt man nicht.

Bossuet begründet seine Theorie vom göttlichen Rechte des Königthums damit, daß das persönliche Regiment

von der väterlichen Gewalt herstamme und einerlei Natur mit ihr habe. Abimelech, ursprünglich Name aller Könige von Palästina, bedeute: Mein Vater König. Dem entgegen sagt Milton, Vater und König seien zwei grundverschiedene Begriffe; der Vater habe uns erzeugt; aber nicht der König habe uns, sondern wir haben den König erzeugt. Den Vater habe uns die Natur gegeben, den König aber gab das Volk sich selbst; darum sei nicht das Volk um des Königs willen, sondern der König um des Volkes willen. — Welcher von beiden war nun der Sophist?

VI.

Dem vorsichtigen und zum Mißtrauen geneigten schwäbischen Bauern sagt man nach, daß er gerade auf diejenige Sache nicht viel halte, zu deren Behauptung gar so viele Beweise vorgebracht werden; er betrachtet nämlich die sog. Beweise als Advocateneinreden und weiß recht gut, daß auch die Gegenpartei nicht um Gründe verlegen zu sein pflegt. So wollen wir nun auch unsrer Auseinandersetzung ein Maß setzen, um nicht selbst advocatischer Einseitigkeit verdächtig zu werden. Was wir über die Beweisführung in der Apologetik noch zu sagen haben, läßt sich in wenige Sätze zusammenfassen.

Die socratische Erfahrung von der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens wird um so intensiver, je mehr wir uns auf die verschiedenen Wissensgebiete der Philosophie, Geschichte, Naturkunde verbreiten; die Argumente, die wir auf einer frühern Wissensstufe für eine Wahrheit verwerthet, verblassen oft ganz ärmlich und lassen uns im Stich, weil eine neue Entdeckung, sei es in vergilbten Pergamenten sei es im großen Buche der Natur, die Forschung um einen

Schritt weiter geführt hat. So steht es nun oftmals sehr mißlich mit den Argumenten, die wir im apologetischen Interesse aus den verschiedenen Wissenschaften herübernehmen. Der Prediger kann nicht in allen Dingen selbst Forscher sein und auf der Höhe der Wissenschaft stehen; er ist auf Auktoritäten angewiesen. Aber er hüte sich, Auktoritäten anzurufen, die nicht mehr sind, und Meinungen zu adoptiren, die schon überholt sind. Die gute Gesinnung eines Gewährsmanns, so sehr sie Vertrauen einflößen muß, schützt ihn nicht gegen Irrthum, wo einfach die Thatsachen entscheiden. Man kann nicht Darwin aus Humboldt und Büchner aus Görres' Mystik widerlegen; der heutige Stand der Sachen muß aus den heutigen Auktoritäten erkannt werden.

Endlich sei man behutsam mit den Zugeständnissen der Vertreter gegnerischer Ansichten! Gelegentliche unsrer Sache scheinbar günstige Aeußerungen erklärter Gegner entschlüpfen uns meist wieder unter den Händen, wenn wir glauben uns an ihnen halten zu können. Es ist allerdings denkbar, daß der Anhänger einer andern Weltanschauung gleichsam in einem unbewachten Augenblick eine uns genehme Aeußerung thut, oder auch, daß er einer momentanen Erkenntniß ehrlich Ausdruck verleiht, obschon sie zu seinem Systeme nicht paßt. In Wirklichkeit aber sind solche Aeußerungen meist falsch verstanden, aus dem rechten Zusammenhang herausgerissen, oder sie wollen etwas ganz Anderes beweisen, als unser Interesse fordert. So ist es z. B. nicht ohne Vorsicht hinzunehmen, wenn Socialisten wie Lassalle über die gesellschaftlichen Zustände des Mittelalters, über Zunftwesen, Naturalwirthschaft, Klöster u. s. w. anerkennend sprechen. In Lessings Fabel waren

die Sperlinge sehr unzufrieden, daß man die alte Kirche ausgebessert und ihre Nester vermauert hatte. „Zu was, schrieen sie, taugt denn nun das große Gebäude? Kommt, verlaßt den unbrauchbaren Steinhaufen.“ Der Romantiker und Schwärmer mag entzückt sein beim Anblick einer stattlichen Ruine. Kann aber ein solches Urtheil maßgebend sein? Und was ist uns überhaupt mit unstichhaltigen Argumenten geholfen?

Ein geistreicher Humorist und Kritiker, dessen scharfer Blick auf die Schwächen seiner Mitmenschen und der menschlichen Gesellschaft gefürchtet war, Lichtenberg, sagt einmal von sich selbst: Mir thun manche Dinge wehe, die Andern nur leid thun. Er wollte damit nur ausdrücken, daß selbst die heitere Art, womit er die Menschen und Begebenheiten beobachtete und die launige und beißende Richtung seiner Kritik nicht blos ein leichtes Spiel der Phantasie sei, sondern tiefer im Gemüth entspringe, als das Pathos und die Schönrednerei vieler Andern. Auch die vorstehenden Erörterungen möchten angesehen werden als Ergüsse eines Herzens, dem Manches wehe thut, was Andern nur leid thut.

Wir freuen uns, wenn es begeisterte Apologeten unsrer heiligen Religion und Kirche gibt, und wenn die Begeisterung auch manchmal zu volle und hohe Töne greift und überschwänglich wird, so wollen wir darum nicht wie kleine Seelen über Verschwendung klagen. Vgl. Matth. 26, 7—13. Ein reicher Mann erschöpft seinen Schatz darum noch nicht, daß er eine Ausgabe nicht ängstlich berechnet; und der christliche Prediger ist reich genug an Schätzen der Erkenntniß, wenn er sich in seinen Gegenstand recht vertieft. Aber

das ist eine falsche und schädliche Apologie, welche das Auge verschließt vor den Fehlern der eigenen Partei. Suchen wir die Ursachen des Uebels stets nur außer uns, so kommen wir nie zur Selbsterkenntniß, nie zur Buße und Besserung.

Viele aber auch unter uns lieben die Selbsttäuschung und die Schmeichelei und hassen die Wahrheit und denjenigen, der dieselbe freisinnig vertritt. Man verlangt von uns, wir sollen auch die Erniedrigung, zu welcher menschliche Leidenschaft die himmlische Braut der Wahrheit herabgedrückt hat, für schön finden und vertheidigen. Dazu soll sich der Apologet nicht verstehen, obschon er weiß, daß es, wie der Dichter sagt, die schmeichelnde Harfe ist, der es nie an goldenen Saiten gebricht.

2.

Zins und Wucher im christlichen Alterthum.

Von Prof. Funk.

Im alten Bunde war es schlechthin verboten, bei einem Darlehen an Brüder oder Stammesgenossen Zins zu fordern, und wenn dabei auch manchmal wie Exod. 22, 25 die Voraussetzung gemacht war, daß der Darlehennehmer in Noth und Armuth sich befinde, so lautete das Verbot an andern Stellen wie Levit. 25, 35, Deuteron. 23, 19, Ps. 14, 6 und Ezech. 18, 8 ganz allgemein. Auf der andern Seite war es den Juden nach Deuteron. 23, 20 gestattet, dem Fremdling Geld oder irgend eine andere Sache auf Zins zu leihen, und die Verschiedenheit, die uns hier in Behandlung eines und desselben Gegenstandes entgegentritt, dürfte in dem Plan ihre Erklärung finden, den Gott mit seinem auserwählten Volke verfolgte. Die Juden sollten wie ihn als ihren einzigen Herrn so sich selbst als Brüder betrachten und demgemäß einander stets bereitwillige und uneigennützige Hilfe leisten. Von den anderen Völkern sollten sie sich möglichst absondern, um nicht durch engeren Verkehr mit ihnen ihr größtes Gut zu verlieren, ihren wahren Gottesglauben, und dem entsprechend brauchten ihre

Beziehungen zu ihnen nicht die Uneigennützigkeit zu zeigen, welche ein engeres und verwandtschaftliches Verhältniß voraussetzt. Dazu kommt für den Erlaß eines Zinsverbotes im alten Testament noch ein Weiteres. Bei der Agrarverfassung, die dem israelitischen Volke gegeben wurde und bei der in Folge des Rückfalls im Jubeljahr Grund und Boden den einzelnen Familien dauernd verblieb, konnten Darlehen im Allgemeinen nur in der Noth und zu consumtiven Zwecken begehrt werden und unter dieser Voraussetzung widerstrebt das Zinsnehmen als Ausbeutung der Noth des Nächsten dem unmittelbaren sittlichen Gefühl.

Nicht viel anders als in der Welt des Judenthums wurde das Zinsnehmen oder, was mit ihm im Alterthum identisch war, der Wucher wenigstens von den höheren und edleren Geistern im antiken Heidenthum beurtheilt. Plato [1]) wollte es ausdrücklich verboten wissen. Aristoteles [2]) nannte das Leih- oder Wuchergeschäft die unnatürlichste aller Erwerbsarten, da hier das Geld Geld gebäre, während es doch nur zum Austausch der Waaren bestimmt sei, und ähnlich dachte Aristophanes [3]), wenn er die Frage aufwirft, wie denn das Geld wachsen solle, da ja das Meer nicht wachse, obwohl so viele Flüsse in seinen Schooß sich ergießen. Wie Livius (VII c. 42) berichtet, wurde in Rom noch zu Lebzeiten des Stagiriten das Zinsnehmen durch Volksbeschluß verboten, und wie Cato [4]) erwähnt, gab es daselbst ein altes Gesetz, daß der Dieb um das Zweifache, der Wucherer um das Vierfache bestraft werden solle. Derselbe Cato erklärte,

1) De legibus V 742.
2) Pol. I. c. 3.
3) Nubes v. 1283 sq.
4) De re rustica praef.

wie uns Cicero [1]) kund thut, fenerari und occidere als identisch und dieses Urtheil beruht wohl auf der Erfahrung, die er sich in der Zinsfrage erworben hatte, so daß die Folge der Aufnahme eines Zinsdarlehens in der Mehrzahl der Fälle der wirthschaftliche Tod war, eine Erscheinung, deren Grund in den drückenden Zinsforderungen zu suchen sein dürfte, von denen Livius an einem andern Orte (XXXV c. 7) berichtet. Das aristotelische Urtheil über das Geld aber dürfte darauf zurückzuführen sein, daß in der antiken Welt Capital mehr zu consumtiven als zu productiven Zwecken geliehen wurde, und diese Erscheinung selbst dürfte einerseits mit der Geringschätzung und Verachtung zusammenhängen, mit der das Alterthum der gewerblichen Arbeit und Unternehmung begegnete, anderseits mit der Höhe des Zinsfußes, die meistens zu groß war, als daß sich eine Arbeit mit fremdem Capital gelohnt hätte.

Der Stand der Zinsfrage, den das Christenthum bei seinem Eintritt in die Welt vorfand, konnte nicht verfehlen, auf seine Bekenner einen Einfluß auszuüben, und in der That treffen wir die Urtheile aufs Neue, die wir im Bisherigen kennen gelernt haben. Die aristotelische Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes wurde insbesondere von Gregor von Nyssa aufgegriffen und die Zinsforderung als etwas durch und durch Widernatürliches dargestellt, da hier, wie er in seiner drastischen Sprache ausführt, ohne landwirthschaftliche und kaufmännische Thätigkeit ein Gewinn erzielt werde, da der Pflug vielmehr die Feder, der Acker das Papier, die Saat die Tinte, der Regen die Zeit, endlich wenn so auf verborgenem Wege die Saat zur Reife gelangt,

1) De offic. II. c. 25.

die Rückforderung die Sichel und die Tenne das Haus sei, in dem das Vermögen der Unglücklichen geworfelt werde [1]). Aehnlich erklärt auch Chrysostomus das Zinsnehmen als ein Säen ohne Erde, Pflug und Regen und stellt es in Gegensatz zu Landbau, Viehzucht und Handwerk als erlaubten und gerechten Erwerbsarten [2]). Der Ausspruch Cato's wird von Ambrosius [3]) angeführt. Den übrigen Vätern aber waren diese Urtheile sicherlich nicht unbekannt, wenn sie gleich darauf verzichteten, sie ihren Lesern vorzuführen, und es vorzogen, ihre Anschauung mit Schriftstellen zu begründen, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn wir die altchristliche Literatur eine negative Stellung zur Zinsfrage einnehmen sehen. Es liegt dieß vielmehr in der Natur der Sache, da von dem alten Testament ganz abgesehen, das auch in diesem Punkte als verbindlich betrachtet wurde, die Verhältnisse im Wesentlichen noch fortdauerten, welche einen Plato, Aristoteles und Cato zu Gegnern des Zinsnehmens gemacht hatten, und so für die Christen zu den alten Gründen für die Unentgeltlichkeit des Darlehens noch neue hinzukamen: ihre der Welt abgekehrte und auf das Höhere gerichtete Gesinnung, die Lehre ihres Meisters, nicht Schätze für die Erde, sondern Schätze für den Himmel zu sammeln, das Gebot der Liebe, das nicht bloß für ihr Verhalten unter sich, sondern für ihr Verhalten zu jedem Menschen und auch zu den Heiden galt u. s. w. und diese Verhältnisse wirkten so mächtig auf die Geister ein, daß nicht etwa nur einzelne, sondern sämmtliche Väter und Kirchenschriftsteller, deren Werke ganz oder theilweise auf

1) Oratio contra usurarios. Opp. Paris 1615. Append. 237.
2) Hom. 56 (57) in Matth. n. 6.
3) De Tobia c. 14.

uns gelangten, sich im Sinne des Zinsverbotes aussprachen. Wir nennen namentlich Apollonius [1]), Clemens von Alexandrien [2]), Tertullian [3]), Cyprian [4]), Ambrosius [5]), Hieronymus [6]), Augustinus [7]), Basilius den Großen [8]), Gregor von Nyssa [9]), Chrysostomus [10]) und endlich Leo d. Gr. [11]), und fügen bei, daß sie alle das Zinsverbot sowohl bezüglich der Person als der Sache ganz allgemein faßten. Das Zinsnehmen ist nach ihrem Urtheil für jeden Christen ohne Ausnahme unerlaubt und von einer Unterscheidung zwischen Clerikern und Laien, wie wir ihr weiter unten begegnen werden, ist in ihren Schriften Nichts zu finden. In gleicher Weise ist jede Art von Vergütung, die etwa für ein Darlehen gefordert werden kann, bestehe sie in Geld oder in Waaren, wie sie nicht selten von Kaufleuten ausbedungen wurde, oder in irgend einer andern Sache, unzulässig. Ambrosius sagt in dieser Beziehung ausdrücklich: quodcunque sorti accedat, usura est [12]), und ähnlich bemerkt Hieronymus: in der Voraussicht, daß Einige glauben werden, der Wucher komme nur in Gelddarlehen vor, habe die hl. Schrift die Forderung eines Zinses (superabun-

1) Apud Euseb. h. e. V c. 18.
2) Strom. II c. 18 ed. Potter 473.
3) Adv. Marc. IV c. 17.
4) Testim. III c. 48.
5) De Tobia liber unus.
6) Super Ezech. VI cap. 18.
7) In ps. 36 serm. III u. ep. 153 ad Maced.
8) Hom. in ps. 14.
9) Oratio contra usurarios.
10) Hom. 41 in Gen., hom. 5 et 56 (57) in Matth.
11) Ep. 4 c. 3.
12) De Tobia c. 14.

dantia) in jeglicher Sache verboten, damit man nicht mehr zurückerhalte, als man gegeben habe [1]). Das Resultat ihrer Auseinandersetzungen ist daher, soweit sie näher auf die Sache eingehen, stets das: ein Zinsdarlehen solle weder gegeben noch genommen werden; der Reiche solle kein Anlehen machen, weil er dessen nicht bedürfe, der Arme nicht, weil er keine Zinsen bezahlen könne und weil niemals ein Uebel durch ein anderes verbessert, niemals eine Wunde durch eine andere geheilt werde; besser sei es, durch Arbeit und Thätigkeit seine Lage etwas zu erleichtern, als durch fremde Mittel zuerst erhoben und dann aller seiner eigenen Güter beraubt zu werden; besser, von dem Seinigen zu verkaufen, als mit einem Wucherdarlehen seine Freiheit hinzugeben; besser endlich, den Armen ein Darlehen zu verweigern als gegen Zins zu geben [2]).

Die Lehre, die damit vorgetragen wurde, war indessen weit entfernt, im Leben allgemein befolgt zu werden, und wie die Kanonen zeigen, welche durch eine Reihe von Synoden vom vierten bis sechsten Jahrhundert erlassen wurden, wurde sie nicht einmal durch die Kleriker beachtet. Wer es nicht wagte, dem Verbot offen entgegenzutreten, suchte es wenigstens dadurch zu umgehen, daß er den Zins statt in Geld in Waaren sich reichen ließ und Ambrosius nennt dieses Verfahren ein sehr verbreitetes und namentlich bei den Reichen beliebtes [3]). Wie aus den Schriften der Väter ferner zu ersehen ist, so beruhte das Zinsnehmen durch die Christen nicht auf bloßem Ungehorsam gegen das Gesetz,

1) Super Ezech. VI c. 18. Opp. ed. Migne V 176.

2) Basil. M. l. c. Opp. ed. Garnier I 107—113. Chrysost. hom. 56 in Matth. n. 6. Ambros. de Tobia c. 21.

3) De Tobia c. 14.

sondern auf der Ueberzeugung, daß es an sich erlaubt sei und daß, müssen wir ergänzend beifügen, das bezügliche Gesetz des alten Testamentes keinen verbindlichen Charakter für sie habe. Die Reden und Predigten gegen das Zinsnehmen wurden daher allenthalben mit Murren und Widerwillen aufgenommen [1]), die Argumente gegen dasselbe wurden bekämpft und Gründe für dasselbe vorgebracht, die nicht immer ohne Bedeutung waren, wenn sie in einigen Fällen auch ziemlich leichter Natur sein mochten. Man berief sich auf das Staatsgesetz, welches das Zinsnehmen erlaube [2]); man machte geltend, das dargeliehene Geld bringe dem Nächsten einen Nutzen und es sei billig, daß derjenige, der zu einem Gewinn verhelfe, an diesem einen entsprechenden Antheil habe, zumal ihm selbst durch das Darlehen ein Gewinn entgehe [3]), und diesen Einwand zurückzuweisen, war keineswegs leicht; denn er beruht auf der Voraussetzung eines Productivdarlehens oder eines Darlehens, das nicht die Aufgabe hat, der unmittelbaren Noth zu steuern, sondern zu einer wirthschaftlichen Unternehmung zu dienen, und in diesem Fall ist zwischen Darlehens- und Miethzins, dessen Rechtmäßigkeit nicht in Frage gestellt wurde, in sittlicher Beziehung schlechterdings kein Unterschied wahrzunehmen. Höchstens ließ sich das Zinsverbot hier noch mit der Erklärung rechtfertigen, es sei ein Postulat der allgemeinen socialen und wirthschaftlichen Verhältnisse und diese seien für die Gesetzgebung maßgebend, nicht aber etwa die

1) Ambros. l. c. c. 23. Gregor. Nyss. l. c. sub fin. Chrysost. hom. 56 in Matth. n. 5.

2) Chrysost. hom. 56 in Matth. l. c.

3) Basil. M. l. c. Chrysost. hom. 5 in Matth. n. 5. Ambros. de Tobia c. 5. Hieronym. l. c.

vereinzelt vorkommenden Fälle, in denen das Zinsnehmen gestattet werden könnte. Dieser Weg wurde indessen von den Vätern nicht betreten und ihre Vertheidigung des Zinsverbotes konnte darum nichts anders als eine ungenügende sein. Basilius schlägt die Einrede, daß durch Darlehen schon Viele reich geworden seien, mit der Entgegnung nieder, eine noch größere Anzahl sei bewogen worden, zum Strick zu greifen [1]), und Ambrosius, der wie in andern Punkten so auch in diesem sich gänzlich an ihn anschließt, wiederholt einfach seine Worte [2]). Chrysostomus antwortet auf die Klage, es sei eine unbillige Forderung, das Geld, das für den Eigenthümer nutzbringend sei, einem Andern unentgeltlich zum Erwerb zu überlassen, mit dem Hinweis auf den großen Lohn, der den Wohlthäter im Himmel erwarte [3]). Hieronymus endlich erwidert die Frage, ob es nicht gerecht sei, wenn man von einem Scheffel, der dem Nächsten dargeliehen werde und für diesen durch die Aussaat sich verzehnfache, einen halben beziehe, neben dem Hinweis auf Gal. 6, 7 mit dem Dilemma: das Darlehen sei entweder einem Besitzenden oder Nichtbesitzenden gegeben worden; wenn je einem Besitzenden, so hätte man es ihm nicht geben sollen, es sei denn unter der Voraussetzung, daß er gleichsam nicht besitze, und es sei darum unzulässig, von ihm wie von einem Besitzenden Zins zu fordern [4]).

Das Hauptargument aber wurde, wie die patristische Literatur überall zeigt, der hl. Schrift entlehnt und vor Allem auf das Zinsverbot hingewiesen, das im alten Testa-

1) Hom. in ps. 14.
2) De Tobia c. 7.
3) Hom. 5 in Matth. n. 5.
4) Super Ezech. Opp. ed. Migne V 176 sq.

ment enthalten ist. Die Gegenpartei erkannte indessen diese Beweisführung so wenig an als jene und bestritt die Verbindlichkeit des bezüglichen Gesetzes. Diese Negation ist selbstverständlich, da die Sache sonst verloren war, um die es sich handelte, und wir dürfen darum annehmen, daß sie wirklich geltend gemacht wurde, obwohl uns Zeugnisse darüber mangeln. Weniger leicht ist die Frage zu beantworten, welche Begründung der Negation gegeben wurde. Da zwar, wie wir bereits gesehen, in unserer Angelegenheit die Autorität des Staatsgesetzes, das das Zinsnehmen gestatte, angerufen und da ferner an das unmittelbare sittliche Bewußtsein appellirt wurde, das an demselben im Falle eines Productivdarlehens Nichts auszusetzen wisse, so läßt sich vermuthen, daß zwischen Darlehen und Darlehen unterschieden und bei denen an Arme und Dürftige das alttestamentliche Zinsverbot als verbindlich anerkannt, bei denjenigen aber bestritten wurde, die zu Erwerb und Gewinn dienten. Sicherheit aber läßt sich hier nicht erzielen und in derselben Ungewißheit befinden wir uns gegenüber der Frage, wie der Schriftbeweis bekämpft wurde, den die Väter in der Zinsfrage aus dem neuen Testament zu führen pflegten. Einzelne Argumente, wie die Verweisung auf die Parabel vom grausamen Knecht oder die fünfte Bitte des Vaterunsers, die der Wucherer oder Zinsnehmende nicht mit gutem Gewissen beten könne, da er nur empfangen und nicht auch, wie die Bitte voraussetze, geben wolle [1]), konnten leicht widerlegt werden. Schwieriger aber war die Sache, wenn, wie gewöhnlich geschah, das Wort des Herrn: *δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*, mutuum date nihil inde

---

1) Gregor. Nyss. l. c. p. 230.

sperantes (Luk. 6, 35) im Sinne eines eigentlichen Gebotes aufgefaßt wurde. Doch mußten auch vor dieser Stelle die Waffen nicht nothwendig gestreckt werden. Da, wie der vorausgehende Vers zeigt, der Herr hier will, daß man bei einem Darlehen nicht etwa nur auf die Zinsen, sondern selbst auf die Zurückerstattung des Capitals verzichte, so ist klar, daß er nur die Pflicht, dem Nächsten in seiner Noth zu helfen, recht betonen und, wie ihr genügt werden könne, an einem Beispiel zeigen, keineswegs aber, worum es sich in unserer Frage stets in letzter Linie handelt, eine bindende Regel für Handel und Verkehr aufstellen wollte.

Die Väter waren nach dem Bisherigen nicht im Stande, das Zinsverbot, für das sie in ihren Schriften und Reden eintraten, zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, und wenn wir genauer nachsehen, so haben sie das Zinsnehmen vielleicht nicht in dem Grade als sündhaft betrachtet, wie es auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint. Die Kirche schritt wenigstens nie allgemein gegen dasselbe mit ihrer Strafgewalt ein, indem sie es, wenn wir von dem 20. Kanon der Synode von Elvira in Spanien vom Jahr 306, die sich überhaupt durch einen strengen und rigoristischen Geist auszeichnete, absehen, stets nur den Klerikern und nicht auch den Laien unter Strafandrohung verbot. Die Synoden, die hier in Betracht kommen, sind namentlich die von Arles v. J. 314 (can. 12), von Nicäa v. J. 325 (can. 17), von Carthago zwischen 345 u. 348 (can. 13), von Laodicea zwischen 343 und 381 (can. 4), von Arles v. J. 443 (can. 14), von Agde v. J. 507 (can. 69) und die bezügliche Verordnung des Nicänums ist folgende: „Da viele Kleriker, von Habsucht und Wucherhaftigkeit geleitet, das

göttliche Wort vergessen: er gab sein Geld nicht auf Zinsen, und bei Darlehen (monatlich) ein Procent verlangen, so erkennt die heilige und große Synode zu Recht, daß, wenn jemand nach dieser Verordnung noch Zinsen nimmt durch irgend einen Kunstgriff oder das Geschäft (des Wucherns) auf eine andere Weise betreibt oder das Anderthalbfache zurückverlangt oder sonst eine Art schändlichen Gewinnes aussinnt, er aus dem Klerus gestoßen und aus dem Verzeichniß gestrichen werde" [1]).

Die erste allgemeine Synode erkannte somit nach dem Wortlaut ihres Decretes gegen jeden Geistlichen, der fortan noch in irgend einer Weise ein Darlehen sich vergüten ließ, auf Absetzung und elf Jahre früher hatte die Synode von Arles gegen die clerici feneratores die Excommunication ausgesprochen [2]). Wie es aber scheint, so wurden diese Decrete alsbald als zu streng erfunden; die späteren Synoden, wie die von Carthago [3]) und Laodicea [4]) erließen wenigstens gegen das Zinsnehmen durch Kleriker nur mehr ein einfaches Verbot, ohne eine Strafe beizufügen, und der 44. (43.) apostolische Kanon, dessen Entstehung wohl in dieselbe Zeit, in die Mitte des vierten Jahrhunderts fallen dürfte, bestimmte geradezu: „der Bischof, Priester oder Diakon, der von seinen Gläubigern Zins verlange, solle davon ablassen oder abgesetzt werden" [5]). Das Zinsnehmen hatte hienach für den Kleriker um die Mitte des vierten

1) Harduin Acta concil. I, 530 sq. Hefele, Conc.Gesch. 2. Aufl. I. 421.

2) Harduin l. c. I 265.

3) Harduin l. c. I 688.

4) Harduin l. c. I 782.

5) Harduin l. c. I 19,

Jahrhunderts nicht mehr sofort, sondern erst nach vorausgegangener fruchtloser Ermahnung den Verlust des Amtes zur Folge und ganz im Einklang mit dieser milderen Praxis erklärte Basilius der Große, der Wucherer, bezw. Zinsennehmer könne, wenn er den ungerechten Gewinn den Armen zuwenden und in Zukunft von der Habsucht abstehen wolle, zum Priesterthum zugelassen werden [1]). Die gelehrten Herausgeber seiner Werke haben aus diesen Worten geschlossen, der große Bischof von Cäsarea habe das Zinsnehmen bei den Laien nur mit dem Ausschluß von der Communion oder mit der Verweisung in die Classe der Consistentes, nicht aber auch in die übrigen Classen der Büßer geahndet, da sonst eine Zulassung zur Weihe nicht mehr hätte stattfinden können [2]), und der Schluß ist insofern richtig, als das Strafverfahren jedenfalls nicht strenger war. Nach Gregor von Nyssa scheint indessen die Praxis noch milder gewesen zu sein, indem er, wenn auch mißbilligend, bemerkt, nach dem Herkommen gelten nur Diebstahl, Gräberraub und Sacrilegium als sündhaft und werden demgemäß kanonisch bestraft, das Zinsnehmen aber bleibe ungeachtet des Schriftverbotes ungeahndet [3]), und in der alten Kirche herrschte somit die Antinomie, daß das Zinsnehmen oder der Wucher in Schrift und Rede allgemein als dem göttlichen Gesetze zuwider mißbilligt, in der Praxis aber insofern geduldet wurde, als von den kirchlichen Strafmitteln dagegen kein Gebrauch gemacht ward [4]). Sie tritt uns zunächst in

1) Epist. 188 can. 14.

2) Basil. opp. ed. Bened. III 275.

3) Ep. ad Letoium episc. can. 6.

4) Eine Ausnahme machte unseres Wissens nur Hippolyt, indem er in can. XV die usurarii und foeneratores einerseits, bis sie

der griechischen Kirche entgegen; sie bestand im vierten und fünften Jahrhundert aber sehr wahrscheinlich auch in der lateinischen, da deren Kanonen mit denen der griechischen Kirche nach dem Nicänum übereinstimmen, und erst im Mittelalter ward im Occident ein strengeres Verfahren üblich, während im Orient, wie unter Anderem der 10. Kanon der trullanischen Synode v. J. 692, eine Erneuerung des 44. (43.) apostolischen Kanons zeigt [1]), die alte Praxis fortdauerte. Daß die Kleriker in dieser Angelegenheit sich nicht derselben Toleranz erfreuten wie die Laien, beweist Nichts gegen unsere Anschauung; denn da ihnen das Zinsnehmen selbst in dem Falle verboten werden konnte, daß es an sich als erlaubt galt, sofern es mit ihrem Stand und Beruf in Widerspruch zu stehen schien, so kommt ihre Behandlung hier nicht weiter in Betracht.

Nachdem der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis in Behandlung der Zinsfrage während des kirchlichen Alterthums constatirt worden, ist er auch noch, so weit es möglich ist, zu erklären und es drängt sich hier vor Allem die Frage auf, warum gegen das Zinsnehmen keine kirchlichen Straf-

---

von ihrem Thun ablassen, weder zum Katechumenat noch zur Taufe zuließ, anderseits, wenn sie in ihre frühere Lebensweise nach der Taufe zurückfielen, excommunicirte und zur Kirchenbuße verurtheilte. Cfr. canones s. Hippolyti ed. Haneberg 71. Da uns aber die praktische Bedeutung seiner Kanonen gänzlich unbekannt ist, so können wir sie hier, wo sie mit allen andern Zeugnissen im Widerspruch stehen, vollkommen auf sich beruhen lassen. Wir möchten indessen glauben, daß der strenge und gewissermaßen aristokratische Mann auch in diesem Punkte anders urtheilte und handelte als seine christlichen Zeitgenossen und daß auf seine bezügliche Anschauung sein Verhältniß zu P. Callistus, der bekanntlich als Sklave sich mit Geldgeschäften befaßte (Philosophumena IX c. 12), nicht ohne Einfluß war.

1) Harduin l. c. I 1663.

mittel angewendet wurden, obwohl es doch von allen Vätern als unerlaubt angesehen ward. Darauf ist ein Doppeltes zu antworten. Da das Zinsnehmen bis zu einem gewissen Betrag vom römischen Staat nicht bloß stillschweigend geduldet, sondern ausdrücklich gestattet wurde und da dieses selbst noch unter dem Kaiser geschah, der das Christenthum aus seiner unterdrückten Stellung herausgehoben und zur herrschenden Religion im Reiche gemacht hatte, unter Constantin dem Großen, der im Jahre 325 und somit in demselben Jahr, in dem die Synode von Nicäa unter seinem Vorsitz den Klerikern das Zinsnehmen schlechthin untersagte, bei Geld die Forderung der Centesima oder eines Procent im Monat, nach unserer Rechnungsweise die Forderung von zwölf Procent, bei Früchten die Forderung der Hälfte als Darlehenszins für rechtmäßig erklärte [1]), so konnte es durch die Kirche nicht leicht bestraft und verfolgt werden, wenn es auch anging, die Gläubigen in Schrift und Rede darauf hinzuweisen, daß für sie noch nicht Alles erlaubt sei, was das Staatsgesetz zulasse, wenn, wie in unserm Falle, das göttliche Gesetz dagegen stehe [2]). Dieser Gesichtspunkt reicht indessen zum Verständniß der fraglichen Antinomie noch nicht völlig aus. Sofern es andere Handlungen, namentlich auf dem Gebiete des Geschlechtslebens, gab, welche der antike Staat ungeahndet hingehen ließ, während sie vor dem kirchlichen Forum streng bestraft wurden, kann die Rücksicht auf das Staatsgesetz nicht der einzige Grund gewesen sein, aus dem die Kirche von der kanonischen Bestrafung des Zinsnehmens Umgang nahm. Es muß sie hiezu vielmehr noch

1) c. 1. Cod. Theod. de usur. IV c. 33.
2) **Chrysost.** hom. 56 in Matth. n. 5.

ein anderer Grund bestimmt haben und dieser kann nur in dem Bewußtsein gesucht werden, das Zinsnehmen sei an sich in sittlicher Beziehung mit Raub, Diebstahl und Betrug nicht auf die gleiche Linie zu stellen, es begründe zwar unter Umständen eine schwere, unter andern Verhältnissen aber wenn überhaupt eine so doch nur eine kleinere Sünde. Dieses Bewußtsein findet sich allerdings nirgends in der altchristlichen Literatur mit Worten ausgesprochen; aber die Gründe, die in derselben, wie wir sahen, wenn auch nicht von den Vätern selbst, so doch von Gläubigen, Klerikern und Laien für das Zinsnehmen vorgebracht wurden, setzen es voraus und diese Gründe müssen von der Kirche gewürdigt worden sein, da sie im andern Fall wohl kaum hätte umhin können, mit Censuren gegen die Zinsnehmer oder Wucherer einzuschreiten.

Dem christlichen Alterthum war hienach die moderne Unterscheidung zwischen Zins und Zins oder Zins und Wucher nicht so gar fremd, als es den Anschein hat, wenn man nur einseitig und oberflächlich die einschlägigen Homilien und exegetischen Auseinandersetzungen der Väter in Betracht zieht. Sie war allerdings noch schwach und erst im Werden begriffen und die Bestimmtheit, mit der sie das sittliche Bewußtsein der Christenwelt jetzt allgemein vollzieht, da in allen höher entwickelten Nationen die verschiedenen Begriffe auch durch verschiedene Worte ausgedrückt werden, ist im Alterthum noch nicht zu finden. Ihre Unvollkommenheit ist aber hinlänglich in den geschichtlichen Verhältnissen begründet. Die vorchristliche Welt war nirgends, wie schon ein Blick auf die antiken Sprachen zeigt, zu einer genaueren und bestimmteren Kenntniß des Unterschiedes von Zins und Wucher vorgedrungen. Im Griechischen und Lateinischen

wurden beide Begriffe durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt, dort durch τόκος, hier durch usura oder fenus und daß es auch in der Welt des Judenthums wesentlich nicht anders sein konnte, beweist schon das für sie bestehende Zinsverbot, in Folge dessen Zins und Wucher für die Hebräer identisch war. Die Erscheinung war wenigstens formell in der vorchristlichen Welt überall die gleiche und wenn zwischen Judenthum und Heidenthum in dieser Beziehung ein Unterschied wahrzunehmen ist, so bestand er nur darin, daß dort jeder Zins als wucherisch erschien, weil den Juden unter sich aus besonderen Gründen alles Zinsnehmen verboten war, während hier aus Mangel an sittlichem Gefühl der Wucher als bloßer Zins betrachtet werden mochte. So verhielt es sich im Allgemeinen. Mochte auch von einzelnen Personen und in einzelnen Fällen Recht und Unrecht in der Zinsfrage auseinandergehalten werden: für die große Masse blieb die Scheidung unvollzogen und unter diesen Umständen wäre es unbillig, wollte man sie plötzlich und bestimmt vom christlichen Alterthum verlangen. Die Forderung wäre um so ungerechter, als die bestehenden wirthschaftlichen Verhältnisse zur Gewinnung eines tieferen Einblickes in das Wesen der Zinsfrage noch zu ungünstig waren, indem, soweit uns ein Urtheil in der Sache möglich ist, das Darlehen und zwar unter der Aegide des Staatsgesetzes, das den Zinsfuß auf die Höhe von zwölf Procent stellte, wohl zu häufig einen wucherischen Charakter hatte, als daß der Zins als ökonomische Kategorie im Unterschied vom Wucher als einem ethischen Begriff so leicht hätte erkannt werden können.

3.

Das Wesen der Gelübdesolennität.

Von Dr. Schönen in Euskirchen.

Vierter Artikel.

Wie wenig aber auch nach dem Gesagten die Centralbestimmung der Traditionshypothese, der zufolge die Solennisation des Gelübdes in die subjective Thätigkeit des Gelobenden zu verlegen ist, geeignet sein mag, das Verständniß zwischen ihr und unserer nunmehr vorzulegenden Anschauung zu fördern, so enthalten doch die letzten Bemerkungen, in die wir jene auslaufen sahen, Punkte, welche, wenn sie auch die Vertreter beider Thesen gerade nicht zusammenführen, dennoch den Uebergang zu der einzig richtigen nicht blos äußerlich zu bahnen vermögen, sondern auch, wohl verstanden und gewürdigt, als Stützen hätten dienen können für die der nachbarlichen Eintracht und Verträglichkeit zu erbauende Brücke. Daß diese spärlichen Unionskeime, wie sie in der Approbationstheorie enthalten sind und mit deren Verwendung auf den Boden der Traditionshypothese verpflanzt wurden, dort nicht zu Oelzweigen des Friedens zwischen den verschiedenen Anschauungen auswuchsen, sondern wenig entwickelt, blos ein verkrüppeltes Blatt trieben, wel-

ches die arge Blöße der genannten These und den offenen Zwiespalt, in den sie in ihren Voraussetzungen und Folgerungen mit verschiedenen Bestimmungen der kirchlichen Legislatur getreten war, in etwa verhüllen sollte, darf uns nicht Wunder nehmen, begreift sich vielmehr leicht bei der Stellung, welche diese Ansicht allen andern gegenüber prätendirte. Sie wollte nicht, unter Vorbehalt eines bessern, der zur Zeit blos befriedigende, sondern der allzeit allein richtige, ausschließliche Erklärungsmodus sein, den die kirchl. Lehrentwicklung fortschreitend vielleicht weiter ausbilden, nicht aber normiren oder gar corrigiren könnte und kein Gedanke lag ihr ferner als der eines Concordates oder Compromisses mit einer von der ihrigen verschiedenen Interpretation. Und doch hatte sie bereits freiwillig das umgestaltende Correctiv in ihren Bereich aufgenommen; ohne es zu wollen, hatte sie schon die Kette ihres ursprünglichen Gedankenganges zerrissen, und war unbewußt von der starren Consequenz abgekommen, mit der sie auf Kosten der objectiv kirchlichen Thätigkeit bei der Gelübdesolennisation in übertriebener Weise die subjective des Gelobenden gehoben und betont hatte. In der Hereinziehung der Approbationstheorie besitzen wir das förmliche Selbstgeständniß ihres Schwächezustandes, in ihr kommt offenbar die Idee zum Durchbruch, daß selbst die vollständige Generalrenunciation des individuellen Wollens, der im Gelübde geheiligte umfassendste Verzicht desselben auf sich selber nicht als das zureichende Agens der großen Vorzüge angesehen werden kann, mit denen wir das solenne Gelübde vor dem einfachen ausgestattet finden. Wir werden auch von dieser so modificirten Erklärungsweise des Wesens der Gelübdesolennität immerhin noch sagen müssen, daß sie erst wahr wird, wenn von den

beiden in ihr concurrirenden Factoren dem einen die Stelle des andern zugewiesen worden ist.

Die Gelübdesolennität wurzelt unserer Anschauung zufolge ganz und gar auf objectivem Grunde, sie ist unmittelbar an den Willen der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt geknüpft und insofern unabhängig von jeder subjectiven Activität des Gelobenden. Dies ist, wie wir des Weitern zeigen werden, der Standpunkt, auf den man sich stellen muß um die Solennität in ihr wahres Licht treten und zugleich die berechtigten Interessen keines der dabei vorkommenden Momente zu kurz kommen zu lassen. War auch in den bisherigen Erörterungen der strittige Punkt nicht ausdrücklich auf diese Frage nach dem Verhältnisse der subjectiven Thätigkeit des Gelobenden zu der objectiven der Kirche zurückgeführt, so kommt doch schließlich Alles auf das richtige Verständniß dieser Wechselbeziehung an und die Hauptursache, weshalb die einschlägigen Bemühungen der Theologen durchgehends zu keinem befriedigenden Resultate gelangt sind, ist vielleicht in dem Umstande zu suchen, daß man aus einem polemischen Interesse bei der einseitigen Behauptung oder Bestreitung einzelner Schulthesen stehen blieb, deren gerechte Würdigung in letzter Instanz gleichfalls von der richtigen Erklärung jenes Wechselverhältnisses abhängt.

Schon die von uns in Vorstehendem erhärtete Thatsache, daß die Solennität Wirkungen erzeugt, welche über die Sphäre des Privatwillens weit hinausliegen, welche von der Willensbestimmung des Gelobenden durchaus unabhängig sind, bringt es mit sich, daß in dieser Richtung an eine Allein- oder Hauptthätigkeit, ja selbst an eine active Mitwirkung des Subjectes nicht gedacht werden kann. Ihnen gegenüber verhält sich der ein solennes Gelübde Ablegende

nur receptiv, er vermag nichts Anderes zu thun, als die aus jener Institution resultirenden, tiefgreifenden Einflüsse auf sich einwirken, seine Handlungs- und Lebensweise durch dieselben bestimmen zu lassen. Ja die Theilnahmlosigkeit der Subjektivität an dem Eintritt der bewußten Wirkungen geht so weit, die Solennität — wir sagen nicht das solenne Gelübde — ist so weit über jeden positiven oder negativen Einfluß subjectiver Activität erhaben, daß ohne irgend welche Zuthat des Gelobenden sein früher abgelegtes Gelübde aus einem einfachen ein feierliches werden, oder umgekehrt den bislang besessenen Charakter des solennen verlieren und in die Reihe des einfachen zurücktreten kann. Hiebei vergesse man nicht im Auge zu behalten, daß wir nur von der Solennität an sich sprechen, ohne ihre Realisirung näher zu berücksichtigen. Damit die actuelle Entfaltung jener ganz und gar auf objectivem Grunde wurzelnden Wirkungen in concreto erfolge, die rechtliche Unfähigkeit der gelobenden Person zur Ehe, ihre Vermögensrechts- und Dispositionsunfähigkeit wirklich eintrete, ist allerdings auch eine subjective Thätigkeit durchaus unerläßlich. Diese Nothwendigkeit aber hat wieder ihren Grund nicht auf der objectiven sondern ausschließlich auf der subjectiven Seite; sie ist nicht dahin zu verstehen, als ob die Kraftfülle des objectiven Factors durch den subjectiven ergänzt werden müßte, mit andern Worten, die von uns erheischte Activität des Gelobenden, wenn sie in der freiwilligen, an bestimmte Formen geknüpften Uebernahme erfolgt, ist nicht als Mitursache der Solennität, sondern nur als Vehikel, als Kanal zu betrachten, durch welchen hindurch sie sich dem Gelübde mittheilt und dasselbe neu befruchtet. So verhält sich denn der dem Subject zufallende Antheil zu der Solennität abstract

als solcher gefaßt wie ein Negatives, welches nichts hinzuzufügen, wohl aber das Privilegium anzunehmen oder abzulehnen hat, während diese bloße Receptivität auf dem gewöhnlichen Standpunkte der Betrachtung, wo das solenne Gelübde concret in Frage kommt, unrichtig als etwas Positives, ja als der eigentliche Hauptfactor im ganzen Solennisationsproceß erscheint.

Befindet sich unserer Anschauung zufolge der Gelobende dem Zustandekommen der Solennität seines Gelübdes gegenüber in einer sterilen Passivität, so ist damit die Frage, wo das erzeugende Princip der auch für das äußere Rechtsforum so wirkungsvollen Einrichtung zu suchen sei, indirect schon beantwortet. Wie groß nämlich auch die Differenz zwischen den verschiedenen Erklärungsversuchen des Grundes und Wesens der Solennität sein mag, im ganzen Verlaufe der wissenschaftlichen Erörterungen kamen immer nur zwei Concurrenten um die Ehre der Urheberschaft in Frage. Die Controverse drehte sich stets nur darum, ob ein rein individueller im gelobenden Subjecte verlaufender Vorgang als Ursache der Solennität, diese selbst somit als naturrechtliche Folge jener vorausgegangenen Akte anzusehen sei, oder ob sie vielmehr als eine bloße Institution des positiv kirchlichen Rechtes betrachtet werden müsse, deren Existenzbedingungen ganz außerhalb der Sphäre des Individuums liegen. Mit unserer Behauptung ihrer völligen Unabhängigkeit von der subjectiven Causalität des Gelobenden ist somit die Wahl in dieser Alternative getroffen, die kirchliche Gesetzgebung als die einzige, selbständige Quelle bezeichnet, aus der die Solennität emporsteigt.

Mag man über die Zweckmäßigkeit, die hohe ethische Bedeutung dieser Einrichtung, wie sie erst durch die mittel-

alterliche Legislatur ihre nähere Bestimmung und ihre feste Stelle in der Praxis und dem Lehrsystem der Kirche erhalten, denken, wie man will: die Macht, eine solche in dem Wesen der Orden und des Gelübdes nicht begründete Anordnung zu treffen, wohnt der höchsten kirchlichen Autorität unwiderstehlich bei, wenn man sie nicht auf das innere Heiligthum der Gewissen als ihr einziges Berufsgebiet einschränken und ihr überhaupt das Recht nicht bestreiten will, kirchliche Institutionen, welche sie im Evangelium grundgelegt findet, näher zu gestalten, zeitgemäß zu entwickeln und über sie in geeigneter Weise zu disponiren. Stets haben die Vertreter der Kirche diese Macht beansprucht und geübt, zu allen Zeiten haben sie sich als die rechtmäßige, allein maßgebende Behörde betrachtet, welche die Gültigkeit wie die Qualification der Gelübde regulirt.

Der Erste welcher unsers Wissens diesem traditionellen Bewußtsein in prägnanter Weise Ausdruck lieh, war Bonifaz VIII. Bis auf seine Zeit hatte sich der ungefähr anderthalb Jahrhundert vor ihm und zwar, wie wir oben vermutheten, von Petrus Lombardus in die theologische Sprache eingeführte Ausdruck vot. solenne bereits eingebürgert und war, wenn auch nicht immer und überall, an die Stelle der langathmigen Erklärungen getreten, welche bis dahin dieselbe Sache bezeichnet hatten [1]). Nicht eben so rasch wie die beifällige Aufnahme dieses Neologismus hatte sich aber die Entwicklung und Klarstellung des damit verbundenen Begriffes vollzogen. Allerdings war bereits der Sentenzenmeister selbst in dieser Richtung thätig gewesen; gleich bei Aufstellung seiner neuen Distinction hatte er der Ursache der auf einen einfachen Ausdruck zurückgeführten

1) vgl. Dict. Gratiani zu c. 8 D. 27.

Prärogative des solennen Gelübdes vor dem einfachen nachgespürt und hatte dieselbe in der äußern Publicität zu finden geglaubt, welche dem erstern vor dem zweiten eigne. Während die zwischen liegende wissenschaftliche Entwicklung der Gelübdelehre nur in einer Reproduction der Anschauungen des Lombarden bestand, sagte sich der hl. Thomas, wo er in seinen Specialforschungen auf den Begriff und das Wesen des solennen Gelübdes zu sprechen kam, sofort von der Anschauung seines berühmten Vorgängers los, erklärte dann aber, schwankend, den bedeutungsvollen Vorzug der Solennität bald als eine naturnothwendige Folge einer im, oder wie Andere wollen, gleichzeitig mit dem Gelübde geleisteten Selbsthingabe, bald als den Ausfluß einer kirchlichen Segnung oder Weihe. In diesen Ergebnissen der in so muthigem Anlaufe unternommenen Forschung war offenbar die Unzuverläßigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung auf diesem Gebiete auf das unzweideutigste constatirt und es konnte bei der hohen practischen Bedeutung, welche die genauere Bestimmung des Unterschieds zwischen dem vot. solenne und simplex in Folge der kirchl. Gesetzgebung seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in immer weitern Kreisen gefunden hatte, nicht ausbleiben, daß man die auf dem wissenschaftlichen Gebiete fortwuchernden Unklarheiten durch Erlangung einer präcisen authentischen Interpretation zu überwinden strebte. So wurde gegen Ende des 13. Jahrh. Bonifaz VIII. um Aufklärung angegangen. Es handelte sich um Entscheidung der Frage, welches Gelübde als solennes d. h. wie von dem Fragesteller selbst zur Vermeidung etwaigen Mißverständnisses beigefügt wurde, als solches angesehen werden müsse, dem eine die Ehe des Gelobenden verungültigende Kraft innewohne? Um die zur Behebung der

Unsicherheit genügende Antwort war der Papst auch in diesem frühern Stadium der Erörterungen nicht verlegen. Indem er der Anfrage gemäß vorzüglich dem practischen Bedürfniß Rechnung zu tragen sich bemühte durch genaue Angabe der in den einzelnen Fällen zum Zustandekommen eines solennen Gelübdes nothwendigen Requisite, unterließ er gleichzeitig nicht, auch die schwebende wissenschaftliche Controverse en passant und indirect zu berühren [1]). Die kurze, scheinbar nur zur Motivirung des weitern Bescheids einleitungsweise gemachte Bemerkung, daß die Gelübdesolennität ganz auf kirchlicher Einrichtung beruhe, war mehr noch als der auf ihr erbaute Bescheid selbst geeignet, nach allen Seiten läuternd und entscheidend zu wirken. Sie war offenbar der bewußte Widerspruch, der vollständige Bruch mit allen bis dahin aufgestellten Solennitätstheorieen; sie war in ihrer Kürze das lauteste Zeugniß der Ueberzeugung, daß selbst alle ferneren Erklärungsversuche oder auch die dermaligen in modificirter Form immer noch als mißlungen betrachtet werden müßten, solange sie die Solennität nicht der positiven kirchlichen Gesetzgebung als eigenste Domäne zuerkannten, und deren Quelle auch ferner in einer subjectiven ethischen Activität des Gelobenden oder überhaupt in einer Forderung des natürlichen Rechtes suchen wollten. Jedoch so zuversichtlich Bonifaz VIII. erwarten durfte, der Streit

1) cap. unic. de voto et vot. red. in VI: «Nos igitur attendentes, quod voti solennitas ex sola constitutione ecclesiae est inventam praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnisatum fuerit per susceptionem sacri ordinis aut per professionem expressam vel tacitam, factam alicui de religionibus per sedem apostolicam approbatis«.

über dieses Thema werde mit seiner Erklärung endgültig entschieden sein, er war es gleichwohl nicht; im Gegentheil bezeichnet seine in ihrem principiellen Theile allzusehr zurückhaltende Antwort nicht den Abschluß, sondern den Ausgangspunkt der fortan mit größerer Lebhaftigkeit geführten theologischen Discussion.

Einer allseitig willigen Annahme und ruhigen objectiven Weiterentwicklung der päpstl. Andeutung stellte sich namentlich der Umstand hinderlich in den Weg, daß auch in dieser Materie Thomisten und Scotisten Parteinamen wurden und die Herleitung der Solennität aus der traditio des Gelobenden oder aus der „constitutio“ der Kirche nach dem Vorgange des Schuloberhauptes von nun an als Parole für die diesem gehorchenden theolog. Fraction galt. Während Duns Scotus in der angenehmen Lage war, sich bei Formulirung seiner These sofort nach dem Bekanntwerden der Bonifaz'schen Entscheidung zum überzeugten und überzeugenden Vertreter aufzuwerfen [1]), bemühte die rivalisirende Schule der Thomisten sich, den darin gegen ihren Lehrer enthaltenen Vorwurf mit der Hereinziehung einer Distinction abzuweisen. Die Zuhülfenahme derselben sollte nach ihrer Absicht es ermöglichen, an der Entwicklungsweise des Aquinaten festhalten zu können, ohne sich von dem scharf hervorgehobenen Princip der päpstl. Belehrung entfernen zu müssen. Man ersann die sonderbare, der Verwirrung, welche die Terminologie schon bot, noch weitern Vorschub leistende Unterscheidung einer solennitas essentialis et accidentalis und glaubte dann die Deductionen des hl. Thomas als die auch ferner noch richtige, unbestrittene Quellenangabe der erstern

1) in 4 lib. sent. Dist. 38. q. unic.

d. i. derjenigen Solennität betrachten zu dürfen, durch welche allein das Gelübde als das einflußreiche kirchliche Institut in Wahrheit constituirt wird, weil, wie die Argumentation derselben Theologen lautete, der Satz Bonifaz' VIII. nur als eine Auslassung bezüglich der zweiten, der außerwesentlichen Solennität zu gelten hätte. Hienach wäre also die päpstl. Constitution zu einem erklärenden Paragraphen des erforderlichen äußerlichen Ceremoniells degradirt oder, wir hätten, wenn wir der Auffassung der Thomistenschule den günstigsten Sinn unterschieben, in ihr höchstens doch nur ein Verzeichniß der Formalien (solennitas legitima) [1], an welche das nach wie vor lediglich durch eine Selbsthingabe des Subjectes zu Stande kommende solenne Gelübde in ähnlicher Weise gebunden wäre, wie z. B. in der nachtridentinischen Zeit die aus der Consenserklärung hervorgehende Ehe an die Gegenwart des Pfarrers und zweier Zeugen. Ist aber hiemit in der That der Inhalt der berühmten Decretale erschöpft? würde ihr die Thomistenschule, um von der erstern Interpretationsweise, welche unseres Wissens freilich allein geltend gemacht wird, ganz zu schweigen, mit der letztern Deutung noch gerecht? Offenbar nein. Ein Blick auf den Wortlaut der päpstl. Bestimmung genügt, um die Einsicht zu gewinnen, daß es sich in ihr um etwas mehr als die Klarstellung solcher Umstände handelt, welche bei der Solennität unbeschadet ihrer Wesenheit vorhanden oder nicht vorhanden sein können. Seltsam! die Solennität oder concret gesprochen, das vot. solenne und zwar nur in wie weit dasselbe als trennendes Ehehinderniß in Betracht kommt, war der Punkt, worüber die Erklärung des obersten

1) vgl. Pontius, de matrim. Lugduni 1640. l. 7. c. 7 n. 1.

Lehrers ermittelt werden sollte; mit denselben Worten wurde die Frage vom Papst selbst in übersichtlicher Kürze zusammengefaßt und seiner aufklärenden Antwort vorangestellt; und nun sollte im nächstfolgenden Satze, ohne daß die geringste Andeutung darüber gemacht worden, das Substantiv solennitas in einer andern Bedeutung gebraucht sein, als das zugehörige Adjectiv in der unmittelbar voranstehenden Frage hatte? Wäre dieß der Fall, die Entscheidung Bonifaz' VIII. wäre von einer verwirrenden Zweideutigkeit nicht freizusprechen, der Papst hätte sich in einer amtlichen Auslassung einer nicht zu rechtfertigenden Spielerei mit Worten schuldig gemacht. Oder sollte vielleicht nicht nur Bonifaz VIII. sondern der Fragesteller ebenfalls schon im Besitze der nachher von den Thomisten erfundenen Distinction gewesen sein? Gewiß kaum. Und selbst wenn auch, wird es ihm bei seiner Frage nicht immer und in dem angenommenen Falle nicht noch mehr, wie sonst, gerade um die Erkenntniß der Natur, der wesentlichen Eigenschaften des solennen Gelübdes zu thun gewesen sein? — Wir fragen ferner noch. Könnte die päpstl. Beantwortung der Frage, welches Gelübde ein solennes sei, als eine zutreffende, die billigsten Anforderungen befriedigende gelten, wenn Bonifaz die doch auch ihm nach der Voraussetzung der Thomisten bekannten constitutiven Elemente ganz außer Acht gelassen und statt der wünschenswerthen und naheliegenden principiellen Entscheidung die an dieser Stelle sonderbare, von Niemanden beanstandete Bemerkung emphatisch hervorgehoben hätte, daß die accidentellen Umstände bei der Gelübdeablegung auf kirchlicher Anordnung beruhten? Darin soll der entscheidende Prüfstein der Unterscheidung des einfachen und solennen Gelübdes gegeben sein? Mußte man einen

solchen Bescheid nicht geradezu als Muster einer verfehlten Antwort auf eine genau präcisirte Anfrage betrachten, da er nur solche Zufälligkeiten namhaft macht, in deren gemeinsamen Besitz das einfache und feierliche Gelübde nicht nur später Jahrhunderte lang gewesen, sondern auch ungeachtet ihres Unterschieds zur Zeit der Entscheidung hätte sein können? Und wie würde erst das Urtheil über die Gedankenfolge der Bonifaz'schen Decretale lauten müssen, wenn wir den Papst der Anschauung jener Theologen gemäß argumentiren ließen: da die accidentellen d. h. zum Zustandekommen des feierlichen Gelübdes nicht schlechthin erforderlichen Umstände auf kirchlicher Einrichtung beruhen, so erkläre ich, daß nur in zwei Fällen ein solennes Gelübde vorhanden ist? Gäbe es eine inhaltslosere, nichtssagendere Verbindung zweier Gedanken? Wäre nicht der enge Zusammenhang, das causale Verhältniß, in welchem der erstere Theil der päpstlichen Antwort zu dem zweiten offenbar steht, mit dieser Supposition geradezu zerstört? Wie sehr wir darum auch das pietätsvolle Bedürfniß der Thomisten, die Lehre ihres Meisters mit der Erklärung Bonifaz' VIII. in Verbindung zu bringen, würdigen, und wie weit wir entfernt sind, in dem Streben nach einer verständigen Hypothese stets nur eine scholastische Künstelei zu finden, so zwingen uns doch, von höhern Motiven nicht zu reden, Form wie Inhalt der päpstl. Constitution, die von der Thomistenschule bei diesem Vermittlungsversuche befolgte Methode zurückzuweisen und uns dies Mal ohne Bedenken für die Anschauung ihrer jüngern Schwester zu erklären. Ob wir mit dieser Abweichung von seinen Thesen nicht mehr noch im Geiste des hl. Thomas gehandelt haben als jene, die durch das entgegengesetzte Verfahren einen Beweis treuer Anhänglichkeit

an ihren Lehrer liefern wollten, dies zu entscheiden überlassen wir dem Urtheil des Lesers.

Soviel zur Charakterisirung der thomistischen Replik. Sie hat uns keinen Augenblick in der Ueberzeugung wankend gemacht, daß die solennitas in dem weitern Verfolge der kurzen Auseinandersetzung dieselbe Bedeutung hat, welche Bonifaz VIII. in dem voraufgeschickten Resume dem Adjectiv „solennis“ zuerkannt hatte und daß wir in der Erklärung, die Solennität sei eine Einrichtung des kirchlichen Rechts, keinen Gemeinplatz sondern den Orientirungsgrundsatz vor uns haben, aus welchem der Papst die vorgenommene genaue Umgrenzung des vot. solenne als eine logische Folgerung herleitete. Die entscheidenden Gründe, welche diese Auffassung vermittelten, und uns gegenüber den Interpretationsversuchen der Thomistenschule Stellung zu nehmen anwiesen, waren bisher einzig und allein der Wortlaut und der einer Mißdeutung kaum fähige Inhalt und Gedankengang der Bonifaz'schen Decretale. Zum Ueberflusse ist diese Erklärungsweise aber auch in der erfreulichen Lage, zu ihren Gunsten ein äußeres Zeugniß, gewissermaßen ein obrigkeitliches Attest ihrer Zuverlässigkeit zu erbringen. Dasselbe gewinnt für unsere Zwecke eine potenzirte, doppelte Bedeutung, insofern nicht blos unsere Exegese an ihm ein Behebungsmittel eines etwa noch vorhandenen Zweifels an der eigenen Richtigkeit, sondern auch gleichzeitig und vornehmlich unsere Solennitätsanschauung eine weitere Stütze empfängt.

Bei unsern obigen Erörterungen der Frage, ob die Gelübdesolennität ein nothwendiges Requisit des Ordensstandes sei, fanden wir, daß es im 16. Jahrhundert einer zweifachen scharfen Auseinandersetzung der kirchlichen Grundsätze durch Gregor XIII. bedurfte, ehe man sich allgemein

und selbst da nur ungern und gezwungen dazu verstand, die Professen einfacher Gelübde als ebenbürtige Mitglieder anzuerkennen. Es waren die letzten Schößlinge des thomistischen Muttergedankens, welche, nachdem sie drei Jahrhunderte unbeachtet fortgewuchert, mit einem Male wieder auszuwachsen anfiengen, und auf dem Boden des kirchlichen Lebens die bis dahin versagte Anerkennung zu erlangen strebten. In ihrem kurzsichtigen Eifer für die beliebten Schulformeln giengen auch damals in gleicher Weise wie am Ende des 13. Jahrh. die Epigonen zu weit. Weil die von jedem Candidaten des stat. religiosus geforderte Hingabe nach thomistischer Anschauung das solenne Gelübde naturrechtlich einschloß oder doch als Begleiter mit sich führte, kamen sie mit Folgerichtigkeit dahin, bei jenen Genossenschaften, welche nach officiell-kirchlicher Erklärung nur einfache Gelübde ablegten, die besagte traditio zu vermissen und ihnen ferner dann die Privilegien und Würden des Ordensstandes überhaupt abzusprechen. Bereits oben erwähnten wir, mit welcher Gegenanklage man sogar den ersten berichtigenden Erlaß Gregor's XIII. erwiderte. Unkenntniß der strittigen Frage, oder in letzterm Falle ungegründete Bevorzugung der einen Genossenschaft vor der andern waren die mit Geringschätzung der päpstl. Entscheidung entgegengehaltenen Beschwerdepunkte. Unmöglich konnte länger noch dieser herabwürdigenden Insinuation die Duplik erspart werden, von welcher leider vormals einst die gleichgeartete Nothdistinction verschont geblieben war. In einer zweiten, eingehendern Constitution wies Gregor XIII. die hartnäckigen Opponenten tadelnd zurecht und machte es ihnen namentlich zum Vorwurf, das feststehende kirchenrechtliche Princip außer Acht gelassen zu haben, daß die Solennität

eine kirchliche Einrichtung des positiven Rechtes wäre. Mit dieser nicht mißverständlichen Erklärung war vor Allem die Wurzel des traditionell fortgepflanzten Irrthums abermals bloßgelegt und der gegnerische Standpunkt in der augenblicklich verhandelten Frage als die Schlußfolge aus einem falschen Obersatze gekennzeichnet. Es war ferner mit der genauen Begrenzung der beiden Rechtssphären, der göttlichen und kirchlichen, auf dem Gebiete des stat. relig. die Wasserscheide angegeben, welche von keiner Seite überschritten werden durfte, und gleichzeitig noch wenn auch keine wissenschaftlich genügende Bestimmung des Solennitätsbegriffs so doch das hinreichende Material für die Anbahnung einer explicirtern Entwicklung desselben gegeben. Unsers Erachtens wäre es da an der Zeit gewesen, die Traditionshypothese mit ihrer naturrechtlichen Erzeugung der Solennität in das Gebiet der moraltheologischen Archäologie zu verweisen. Jedoch weiter noch. In seiner stillschweigenden aber darum nicht minder offenbaren Bezugnahme auf das Reskript seines Vorgängers Bonifaz' VIII, mit dem seine vorliegende Erklärung bis auf den Wortausdruck zusammentrifft, wurde Gregor XIII. — indirect dürfen wir kaum sagen, weil uns die bewußte Absichtlichkeit zu nahe gelegt scheint — dessen beredter Interpret und Vertheidiger. Ihm konnte beim Gebrauche dieser Ausdrucksweise der Gedanke an die accidentelle Feierlichkeit darum nicht angedichtet werden, weil es sich in zu augenscheinlicher Weise einzig um die Solennität handelte, wegen deren Abwesenheit den Genossenschaften einfacher Gelübde der Charakter einer Ordensgemeinde bestritten wurde und dann auch, weil er bezüglich der solennitas accidentalis in keinem Falle die Behauptung hätte aufstellen können, daß sie von den Gegnern seiner ersten Constitution nicht auf

kirchliche Anordnung zurückgeführt würde. Ob aber Gregor XIII. und Bonifaz VIII. sich wie in den gleichen Worten so auch in demselben Gedanken begegnen? Ob Gregor XIII. — denn so muß die Frage, um die es sich handelt, formulirt werden — die persönliche Ueberzeugung gehabt, daß seine berühmten Vorgänger in den gemeinsamen Worten mit ihm dieselbe Lehre vorgetragen? Wir zweifeln nicht. Es wäre ja doch zum Mindesten unvorsichtig und höchst zweckwidrig, in einem amtlichen Erlaß zur Lösung einer obschwebenden Frage genau dieselben Worte zu verwenden, welche bewußtermaßen früher in einem gleich officiellen Bescheide zum Ausdruck eines andern Gedankens in derselben Angelegenheit gedient. Auch hätte es Gregor XIII, falls er im Verständniß der Bonifaz'schen Decretale mit den Thomisten übereinstimmte, zum Voraus klar sein müssen, daß keine zweite Vortragsweise in gleichem Grade, wie das anonyme Citat geeignet sei, seine Erklärung wieder zu verdunkeln und eine ergiebige Quelle unnützer Wortstreitigkeiten zu werden. Sollte nun aber der Papst trotzdem die Kenntnißnahme des wahren Sachverhaltes, welche er durch den Inhalt seiner Constitutionen vermitteln wollte, durch die gewählte sprachliche Form absichtlich erschwert haben? Ist es wohl annehmbar, daß er den unberechtigten Angriffen auf seine erstere Constitution in der zweiten noch nachträglich eine unverkennbare Scheinberechtigung und den Gegnern die Mittel gewährt, den Streit selbst unter päpstlicher Flagge fortzusetzen? Diese Perspective in die Consequenzen jener Annahme enthebt uns der Mühe, noch länger bei dem Beweise ihrer Unzulässigkeit zu verweilen. Gregor XIII. hat nicht, wie wir im Falle der Richtigkeit jener Voraussetzung sagen müßten, durch seinen zweiten Erlaß seine Lehr-

fähigkeit in ein schiefes Licht gestellt, sondern umgekehrt den hartnäckigen Vertretern der gegnerischen Anschauung neben dem Vorwurf der Oberflächlichkeit gerade in der Verwendung der wohl verstandenen Bonifaz'schen Bemerkung noch einen feinen nicht mißverständlichen Verweis ihrer Unkenntniß der frühern Geschichte der Solennitätsfrage ertheilt.

Unsere bisherige Beleuchtung des Bonifaz'schen Satzes wird — wir fühlen es — ungeachtet unserer Bemühungen behufs einer genauen Fixirung des mit dem Worte „solennitas" verbundenen Begriffes immer noch eine lückenhafte und ungenügende genannt werden können. Indem wir die päpstl. Worte als die erste in dieser scharfen Form hervortretende Kundgebung der kirchlichen Anschauung an die Spitze unserer Auseinandersetzung stellten, wurde ihnen das centrale Verhältniß zugeeignet, welches sie in der That bei der Erörterung der obschwebenden Frage besitzen. Es war der Punkt angegeben, wo die nach dem 13. Jahrh. erfolgten Erläuterungen ihre Wurzel haben, von dem die Folgezeit bei der Verarbeitung und Durchdringung des überlieferten Lehrstoffes stets aus-, auf den sie immer wieder zurückgehen mußte. Dabei aber war gleichzeitig auch der anmuthige Pfad der historischen Untersuchung verlassen und der Nachweis bei Seite gesetzt, wie die vorhergehende Lehrentwicklung in der Bemerkung Bonifaz' VIII. nur den entsprechenden Ausdruck, ihre eigentliche Spitze erreicht. Wir holen somit nur Versäumtes nach, wenn wir die genauen Beziehungen aufsuchen, in denen die Bonifaz'sche Lehre mit den Anschauungen früherer Jahrhunderte über denselben Gegenstand steht, und somit den vom Papst selbst klar ausgesprochenen Zusammenhang nach rückwärts darzustellen unternehmen.

Ob Bonifaz VIII. bei seiner Behauptung, daß die

Solennität eine Einrichtung des kirchlichen Rechtes sei, durch den Gebrauch des Wortes „constitutio" auf eine specielle Verordnung eines seiner Vorgänger oder eines Concils etwa in ähnlicher Weise zurückgewiesen, wie wir in der Folge Gregor XIII. auf ihn Bezug nehmen sehen, erscheint uns höchst fraglich. Wird auch, wie Suarez [1]) zum Erweise einer solchen Anspielung geltend macht, jener Ausdruck in dem spätern Kanzleistil der römischen Curie gewöhnlich zur Bezeichnung eines schriftlichen päpstlichen Erlasses an die Gesammtheit der Gläubigen gebraucht, so ist doch diese engere Bedeutung ebenso wenig jemals die ausschließliche geworden, wie sie die ursprüngliche gewesen. Das Wort bezeichnet im Allgemeinen jede in einer der beiden großen gesellschaftlichen Ordnungen, der Kirche oder dem Staate, bestehende Einrichtung, Festsetzung, gleichviel ob dieselbe in eine bestimmte Form gebracht oder durch fortgesetzte Uebung Leben und Geltung gewonnen, und darf hier mit um so größerer Berechtigung in diesem weitern Sinne genommen werden, weil Bonifaz VIII. dasselbe nicht, wie in dem von Suarez angenommenen Falle zu geschehen pflegt, durch Beifügung der Anfangsworte irgend eines Erlasses oder des Namens eines seiner Vorgänger, sondern blos durch den Genitiv „ecclesiae" näher bestimmt hat. Auch scheint es Suarez völlig entgangen zu sein, wie präjudicirlich seine Annahme eines Hinweises auf einen speciellen Rechtssatz der Vorzeit seitens der Bonifaz'schen Decretale der von ihm selbst angestellten Untersuchung nach dem Alter der Solennitätseinrichtung in den Weg tritt, ja wie bei seiner Voraussetzung dieses „punctum valde perplexum" [2]) nicht

1) a. a. O. tr. 7 l. 9 c. 21 n. 8.

2) Suarez a. a. O. l. 2 c. 14 n. 26: »Considerata varietate

entwirrt, sondern geradezu zerhauen und bei Seite geworfen wird.

Indem wir von der Ansicht ausgehen, daß Bonifaz VIII. mit Rücksicht auf die in der Theologie seiner Zeit umlaufende Anschauung von dem naturrechtlichen Ursprung der Solennität aus der traditio mit seinen Worten nur die kirchliche Gesetzgebung ganz im Allgemeinen bezeichnet habe, ähnlich wie er in den gleichfolgenden Zeilen desselben Schreibens die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe auf das positiv-göttliche Gesetz zurückführt, sind wir gleichwohl weit entfernt, ihm die Kenntniß der einzelnen einschlägigen Paragraphen oder auch beim Entwurf seines Bescheides die Erinnerung speciell an das von Suarez [1]) hervorgehobene Decret des 3. Lateranums unter Innocenz II. abzusprechen. Letzteres namentlich bildet in der Entwicklungsgeschichte unsers Gegenstandes ein zu bedeutendes Moment, als daß Jemand, welcher sich mit diesem beschäftigt, jenes ignoriren dürfte, und wie wir darum die gänzliche Außerachtlassung jenes Concilbeschlusses bei dem hl. Thomas höchst sonderbar finden, so würden wir demselben auch den ihm nach Zeit und Wichtigkeit gebührenden Vorrang vor der Entscheidung Bonifaz' VIII. zuerkannt haben, wenn nicht letztere in der Geschichte der vorerwähnten Streitigkeiten eine gesteigerte, universalere Bedeutung erlangt hätte.

Das allseitig richtige Verständniß der fraglichen synodalen Bestimmung wird unsers Erachtens mehr noch durch eine klare Erfassung der vom Concil gewählten Satzverbindung bedingt, wie durch die genaue Kenntniß der beiden

antiquorum canonum et sanctorum Patrum de hac materia loquentium vix potest aliquid certum in illa definiri«.

1) a. a. O. l. 9 c. 21 n. 8.

Ausdrücke „statuere“ et „censere“, deren Begriffe mit diplomatischer Sorgfalt zu fixiren sich Suarez [1]) abmüht. Offenbar haben wir hier ein neues und in dieser Form und namentlich in dieser Ausdehnung zuvor nicht gekanntes allgemeines kirchliches Decret vor uns, wodurch den Ordensleuten beiderlei Geschlechts ebenso wie den in den höhern Weihen stehenden Clerikern die Ehe untersagt und die etwa dennoch versuchte nicht für unerlaubt sondern für null und nichtig erklärt wird. Geht auch, was immerhin zu bedauern, der Canon über die nähere Veranlassung und den Zweck dieser hochwichtigen Verfügung raschen Schrittes in dem Gemeinplatz hinweg „ut lex continentiae et Deo placens munditia in ecclesiasticis personis et sacris ordinibus dilatetur“, so läßt uns doch der Bericht der Geschichte von der im 11. und 12. Jahrh. tief gesunkenen Sittlichkeit des Clerus wohl ahnen, wo wir beide zu suchen. Nicht so ganz rathlos gelassen und auf anderweitige Aufklärung angewiesen werden wir seitens des Concils in der weitern Frage nach dem tiefern Grunde seiner scharfen Maßregel. Im Gegentheil enthält die Erklärung, daß der eventuell angestrebten Vereinigung einer Ordens- mit einer andern Person darum der Charakter einer Ehe nicht zuerkannt werden könne, weil eine solche der „regula ecclesiastica“ entgegen geschlossen würde, trotz ihrer Kürze eine Ausbeute fruchtbarer Gedanken, deren nähere Berücksichtigung wohl hätte geeignet sein müssen, längst bereits auf einzelne traditionell fortgepflanzte Anschauungen reformatorisch einzuwirken. Zunächst glauben wir darauf aufmerksam machen zu müssen, daß die Ungültigkeit des besagten Copulationsversuches nicht auf

1) a. a. O. n. 9 u. 10.

den Einfluß des voraufgegangenen Gelübdeactes der Religiosen zurückgeführt, sondern, wie gesagt, durch den Widerspruch eines solchen Attentates mit der „regula ecclesiastica" begründet wird. Es war damit schon vor der Mitte des 12. Jahrh. von der höchsten kirchlichen Behörde das Princip aufgestellt, welches die Lösung der bis in unsere Tage hinein controvertirten Frage in erwünschter Weise enthielt und nebenbei auch über einzelne anliegende Fragen ein Licht von weitreichender, reinigender Leuchtkraft verbreitete. Stempelte auch das abgelegte Keuschheitsgelübde den spätern Versuch der Ehe stets zu einem unerlaubten Treubruch des freiwillig übernommenen Versprechens, so wohnte ihm doch nie in gleicher Weise die Fähigkeit inne, eine reelle Beeinträchtigung und Verkürzung des Verehelichungs r e ch t e s herbeizuführen. Zu diesem Behufe bedurfte es eines andern wirkungsvollern Agens, und es ist gerade der völlige, bewußte Ausschluß des subjectiven Factors beim Zustandekommen der Gelübdesolennität, den wir schon auf dem 2. Lateranum als vollzogen constatiren möchten und den wir als die uralte Voraussetzung gegen unser Erwarten hier bereits wie bei allen spätern kirchenamtlichen Entscheidungen in unserer Frage antreffen [1]). — Höchst bemerkens-

1) Um so unbegreiflicher und durchaus mißlungen erscheint uns hiernach der Versuch des Jesuiten Schneemann (die Irrthümer über die Ehe. Stimmen aus M.-Laach No. 3. Herder 1866, S. 105 und 106), gerade unter Bezugnahme auf den vorliegenden Canon den Grund der Ungültigkeit nicht nur der Religiosen- sondern selbst der Weltpriesterehe in ein voraufgegangenes Keuschheitsgelübde verlegen zu wollen. Ob die in den höhern Weihen stehenden Cleriker mit den Ordenspersonen das gleiche Verhältniß zum Stande der Virginität haben, d. h. ob bei der Ordination überhaupt ein Gelübde in dem engern theologischen Sinne vorhanden ist, ist eine Frage, deren Erörte-

werth, ja geradezu bedeutungsvoll erscheint uns sodann die Wahl des Wortes „regula“. Wir stehen keinen Augenblick an, dasselbe als orientirenden Wegweiser in der verwickelten Frage nach dem Alter und den ersten Anfängen der Gelübdesolennität zu bezeichnen. Allerdings wird unserm weiten Forschungsgange die Route nicht in gleich bestimmter zuverlässiger Weise vorgezeichnet, wie wir sie auf den früher berührten Etappen angewiesen bekamen. Allein auch schon die bloße Vermittlung der Gewißheit, daß unseres Weges Ziel nicht im 2ten Lateranum zu suchen, daß überhaupt die ersten Quellen der Solennität jenseits des 12. Jahrh. liegen, erscheint uns als dankenswerthe Dienstleistung unseres Concilparagraphen um so mehr, als der Mangel einer genauern

rung über die Grenze unserer augenblicklichen Aufgabe hinausliegt, welche aber unsers Ermessens mit weit größerem Rechte verneint als bejaht wird. Aber selbst wenn auch der Cölibat des Clerus auf einem stillschweigenden oder, wie sonst beigefügt wird (vergl. Schneemann a. a. O. S. 103) thatsächlich abgelegten Gelübde basirte, so würde ein solches immerhin nur ein einfaches Ehehinderniß mitführen und am allerwenigsten könnte selbst in diesem Fall zur Annahme und Begründung einer diesem Gelübde inhärirenden verungültigenden Kraft auf die Bestimmung des zweiten Lateranums recurrirt werden. Ihr zufolge würde auch dann die Ungültigkeit der in Zukunft eingegangenen Priesterehe nicht auf einem unmittelbar wirksamen Causaleinfluß des abgelegten Gelübdes beruhen, und an den Vollzug des Gelübdeactes geknüpft sein, sondern dem klaren Wortlaut nach würde sie immer noch durch das kirchliche Gesetz statuirt werden und das Gelübde influirte höchstens nur mittelbar und insofern auf sie, als es den nächsten Anlaß zu diesem kirchlichen Gesetz gebildet hat. Schneemann scheint, von seiner Voreingenommenheit für jene Ansicht abgesehen, namentlich dadurch in die Irre gegangen zu sein, daß er den ein bloßes Adjectiv vertretenden Attributivsatz »qui sanctum transgredientes propositum uxores sibi copulare praesumserint« als Grundangabe aufgefaßt hat, während diese erst in der folgenden mit der Begründungspartikel »namque« eingeleiteten Periode gegeben wird.

Angabe nur die Folge und das Merkmal der von da an nach rückwärts mehr noch als zuvor verschlungenen Wege ist. In ihrem Unterschiede von der, wie wir gesehen, in den folgenden Jahrhunderten zur Begründung der Solennität immer wiederkehrenden Berufung auf die „constitutio ecclesiae“ zeigt die auf dem Lateranconcil zu demselben Zwecke gewählte Anführung der „regula ecclesiastica“ unsers Erachtens das vormalige Dasein einer Phase der Unfertigkeit an. Das Wort „regula“ bezeichnet ja einen durch die wiederholte Uebung, auf dem Wege der Erfahrung und der Gewohnheit als probat erfundenen und darum für spätere gleiche Fälle zur Richtschnur des Handelns gewordenen Satz, der, wenn auch häufig befolgt, eine verpflichtende Nothwendigkeit für seine Befolgung nicht beansprucht. In dem Augenblicke, wo eine solche Norm, gleichviel von welcher Seite, fest, gleichsam unbeweglich gemacht wird, verliert dieselbe ihren bis dahin besessenen Charakter, die vorhin der freien Annahme und Verwendung überlassene Regel hat aufgehört und ist zum zwingenden Gesetz geworden. Und gerade diese Hinüberleitung der Solennität aus ihrem früheren Zustande der bloßen Gepflogenheit, einer hier und dort befolgten, anderswo aber vielleicht eben so oft unbeachtet gebliebenen Verhaltungsmaßregel in die bestimmten Grenzen eines allgemein verbindlichen Kirchengesetzes („constitutio ecclesiae“) erweist sich uns als das verdienstvolle Werk unseres Concildecretes. Wie die Textesworte diese Anschauung aller Anfechtung entheben, so wird die Richtigkeit derselben auch durch die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung unsers Gegenstandes außer Zweifel gestellt. Allerdings kommt Suarez [1]) in seinem dankenswerthen Versuch, die

1) a. a. O.

vorlateranische Anschauungsweise über die Solennität in's rechte Verhältniß zu dem Beschluß des Concils zu setzen, über ein unstätes Schwanken nicht hinaus. Das aber steht auch ihm immer über alle Zweifel erhaben, unantastbar fest, daß das Concilsjahr 1139 der Zeitpunkt sei, von wo an die Solennität als ein an gewisse Bedingungen geknüpftes Rechtsinstitut über die Gesammtkirche verbreitet worden und nur bezüglich des andern, ersten Theils unserer obigen Behauptung, ob dieselbe zuvor nur sporadisch, in einzelnen Gegenden und bei einzelnen Ordenspersonen vorgekommen sei, bedauert er, zur wünschenswerthen Klarheit nicht gelangen zu können. Wie gegründet seine mehrmals wiederholte Klage über die Dunkelheit der Frage nach dem ersten Entstehen der Solennität ist, vermögen am besten die zu würdigen, welche sich eingehender mit deren Lösung beschäftigt haben. Suarez gibt unsers Erachtens bei dieser Erörterung manche durchaus treffende Auskunft und das mangelhafte Ergebniß seines Versuches, dessen bloße Anstellung ihn vortheilhaft vor den meisten andern Theologen auszeichnet, ist eben nur die Folge seiner unerklärlichen Unentschiedenheit, die verschiedenartig gestaltete Praxis, welche er von der Geschichte klar bezeugt fand, auf ihren wahren Urgrund zurückzuführen. Wenn wir selbst versuchen, durch unsere folgenden Bemerkungen zur Lösung der aufgeworfenen historischen Frage etwas beizutragen, so kommen wir uns nach gerade wie Solche vor, welche im Hochgebirge wandern. Wir ersteigen einen Gipfel, welcher uns der letzte zu sein schien, und erst nachdem wir ihn erklommen, thürmte sich ein neuer, höher noch als der vorige vor unsern Augen auf. Aber selbst wenn wir auch dessen Spitze wieder erreicht, soll uns doch das romantische Gelüsten fremd bleiben,

die von uns gewonnene Aussicht als die klarste und die am weitesten reichende zu preisen und Jedermann, welcher uns eine noch vollere, allseitig genügende Klarheit des Blickes zu verschaffen vermöchte, würde uns für seine Anweisungen sehr empfänglich finden.

Daß der Grund der stets auffallenden Erscheinung, welche seit dem 12. Jahrh. Solennität genannt wurde, wie nach dem 2ten Lateranum, so auch in der vorlateranischen Zeit, wo immer sie uns entgegentreten mag, nicht in den individuellen Leistungen des Gelobenden zu suchen sei, sondern in Mächten, die über das Individuum hinausgehen, das untersteht keinem Zweifel, Dank den geläuterten Anschauungen, welche wir oben über die Wirkungen des Gelübdes, über die Macht der ihm meist verbundenen Selbsthingabe, sowie über die Befugniß und die Stellung des Einzelnen zu seinen ihm angeborenen Rechten entwickelt. Es ist somit auch die Ansicht schon von vornherein als eine irrige abzuweisen, die, gleichviel für welche Zeit, jenen bedeutenden Einfluß auf die Ehe allen Keuschheitsgelübden unterschiedslos als eine ihnen eigene Wirkung zuzusprechen und die angeblich von einzelnen Vätern und Concilien schon frühzeitig behauptete Ungültigkeit der später geschlossenen Verbindung einzig und allein aus der voraufgegangenen Desponsation des Gelobenden mit Christus herzuleiten versuchen wollte. Uns speciell erscheint nicht blos ein derartiger Interpretationsversuch, sondern überhaupt auch die von manchen Theologen mit sonderbarem Eifer festgehaltene Annahme, daß der Eintritt der Solennität in die Geschichte bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche erfolgt sei, ungegründet. Wie so häufig, ist auch in diesem Falle der eine Irrthum als der Vater des andern zu betrachten. Es

ist freilich nicht zu leugnen; schon in den ersten Anfängen einer freiern, durch die heidnische Staatsgesetzgebung nicht mehr gehemmten Entwicklung der christlichen Anschauungen treten uns aus dem Munde zeitgenössischer Schriftsteller und in den Berichten kirchlicher Versammlungen Aussagen beziehungsweise Verordnungen entgegen, welche oberflächlich besehen, wohl fähig sein könnten, irreführend auf die Bildung unsers Urtheils über das Alter der Gelübdesolennität einzuwirken. Wir rechnen dahin erstens jene Stellen, in denen die nach Ablegung eines Keuschheitsgelübdes von dem Gott verlobten Cölibatär eingegangene geschlechtliche Verbindung nicht Ehe, sondern Ehebruch genannt wird [1]. Diese einfache Bezeichnung würde als eine, wenn auch erst nach geschehener That ausgesprochene Nichtigkeitserklärung gewiß kaum beanstandet werden, wir würden ihr zufolge das besagte Verhältniß offenbar nicht blos für unerlaubt, sondern auch für rechtswidrig und ungültig halten müssen, wofern nur jenes Wort als der diplomatisch genaue, juridisch richtige Ausdruck desselben angesehen werden könnte und nicht vielmehr blos eine oft gebrauchte Metapher wäre, deren Verwendbarkeit in der Aehnlichkeit eines Gelübdebruches mit der Verletzung der ehelichen Treue begründet ist. Darüber herrscht kein Zweifel: die Idee einer mystischen Ehe mit Christus, welche man dem Gesammtverhältniß des durch ein Keuschheitsgelübde Verpflichteten zu Gott zu Grunde gelegt hat und aus der naturgemäß das Bild des Ehebruches herauswächst, wird Jeder mit uns eine glückliche und zu-

1) vergl. Cyprian. ep. 4 n. 4 (Cypriani opera rec. Hartel. Vindob. 1868. p. 476, auch in c. 5 C. 27 q. 1) ferner Conc. Carth. IV c. 104 (c. 1 C. 27 q. 1) Innoc. I. ep. ad Victric. c. 12 (c. 10 C. 27 q. 1) Gregor M. epist. ad Januar. (c. 28 C. 27 q. 1).

treffende nennen; der geistreiche Gedanke wurde darum auch allseitig adoptirt und stets festgehalten [1]); niemals aber wird er selbst oder die ihn zum Ausdruck bringende Bezeichnung als Quelle angesehen werden können, aus der man die Grundsätze zur Qualification der Gelübdeverpflichtung oder der Untreue gegen dieselbe entnimmt. Wir sind nicht die ersten, die gegen eine derartige mißbräuchliche Verwendung dieser tropischen Redeweise Verwahrung einlegen. In klarer Erkenntniß der Gefahr, welche die anziehende Parallele gerade in ihrem letzten Ausläufer für die richtige Beurtheilung der ehelichen Verbindung eines durch ein Keuschheitsgelübde Verpflichteten mit sich führte, nahm schon zur Zeit ihrer ersten Aufnahme seitens einzelner kirchlicher Schriftsteller der h. Augustinus keinen Anstand, auf das Mißliche beim Gebrauch des Wortes „Ehebruch" in diesem Zusammenhange hinzuweisen [2]). Wäre es auf ihn angekommen, er hätte zur Verhütung der nicht grundlos befürchteten Unklarheit den kürzesten Weg eingeschlagen und das verwirrende Bild ganz aus der kirchlichen Sprache entfernt. Die auch seinerseits gewürdigten Vorzüge jener Ausdrucksweise schienen ihm wohl aufgewogen zu werden durch die „absurden" Consequenzen, zu denen dieselbe die nächste Veranlassung bot und nicht ganz mit Unrecht hebt er als Grund seiner Opposition gegen deren Beibehaltung den Umstand hervor,

---

1) Am weitesten finden wir diese Parallele zwischen Gelübde und Ehe ausgesponnen von Uhrig, System des Eherechts. Dilingen 1854. S. 331.

2) lib. de bono viduit. c. 8: Qui dicunt talium nuptias non esse nuptias, sed potius adulteria, non mihi videntur satis acute et diligenter considerare, quid dicant. Fallit eos quippe similitudo veritatis etc. etc. vrgl. c. 41 C. 27 q. 1.

daß, wenn das besagte Verhältniß Ehebruch genannt und als solcher behandelt würde, folgerichtig auch Christus selbst, — man entschuldige den Ausdruck — als Ehebrecher erklärt werde in dem Falle, wo der eine Ehetheil mit Zustimmung des andern das lobenswerthe Gelübde unverbrüchlicher Keuschheit ablege. Wie der große Bischof offenbar noch nichts von einer kirchenrechtlichen Bevorzugung des einen Gelübdes vor dem andern weiß, so finden wir denn auch den bekämpften Tropus selbst bei den Vertretern desselben nicht blos von dem Treubruche des einen oder andern oder einzelner weniger, sondern, was Niemand bestreiten wird, aller Keuschheitsgelübde unterschiedslos im Gebrauche [1]) und dies hat wieder seinen tiefern Grund darin, daß, da die Ehe nach christlicher Anschauung eine gegenseitige Hingabe

1) Bei Betrachtung des oben angezogenen Briefes Cyprian's leuchtet sofort ein, daß der bischöfliche Verfasser desselben auch nicht die mindeste Ahnung von einem durch besondere Rechte vor anderen ausgezeichneten Keuschheitsgelübde hatte; wir halten darum auch den von Suarez (a. a. O. l. 9 c. 4 n. 15 u. 16) und einigen andern Theologen unternommenen Nachweis, daß in jenem Schreiben von einem vot. solenne die Rede sei, für einen verunglückten, da sich in der Antwort des großen Carthagers das Wort votum überhaupt nicht findet und die fraglichen Jungfrauen im allgemeinen als solche bezeichnet werden, »quae statum suum continenter et firmiter tenere decreverint« (a. a. O. pg. 473) »quae se ex fide Christo decaverunt« (pg. 474) »quae se semel castraverunt propter regnum coelorum« (pg. 477) und endlich blos »virgines sibi (d. i. Christo) dicatae et sanctitati suae destinatae« (pg. 475) genannt werden, so brauchte diesen Worten von unserer Seite wohl kaum derselbe Zwang wie in jenem Versuche, angethan zu werden, um vielleicht noch mit besserem Erfolge überhaupt keine Spur eines Gelübdes im ganzen Briefe zu entdecken. Ob wir den Inhalt der oben gleichzeitig angeführten Stellen auf das solenne Gelübde ausschließlich zu beziehen haben, wird gleich unten näher erörtert werden, wo wir von den auf die Gelübdeübertretung in früherer Zeit gesetzten Strafen handeln.

der ganzen Persönlichkeit von beiden Ehetheilen erheischt, diese eigentlich ebensowenig da geleistet werden kann, wo ihr eine bereits früher eingegangene heilige Verpflichtung eines der beiden Theile gegen Gott entgegensteht, wie dort, wo der eine oder andere oder gar beide schon durch das impedimentum ligaminis gebunden sind. Müssen wir vielleicht auch einräumen, daß Augustinus in seiner Kritik jenes Wortes zu weit gegangen, da es sich ja blos um den Abweis einer ungegründeten Folgerung handelte, so wird doch durch dieses Zuviel das eigentliche Hauptergebniß derselben nicht abgeschwächt und immer wird es sonderbar erscheinen, daß selbst noch in der neuern Literatur das erörterte Mißverständniß als Argument des hohen Alters der Gelübdesolennität figurirt [1]).

Nicht besser steht es mit dem zweiten Grunde, auf welchen hin man den Bestand der Gelübdesolennität bis in die früheste Zeit zurückzudatiren versucht. Mitunter hat man nämlich die Verschiedenheit der in den ersten Jahrhunderten der Kirche auf die Gelübdeübertretung gesetzten Strafen als ein die einzelnen Gelübde zuverlässig unterscheidendes Merkmal erachtet und demzufolge dann überall dort ein solennes Keuschheitsgelübde annehmen zu müssen vermeint, wo man den Bruch desselben mit dem Anathem bedroht oder geahndet fand, während eine geringere temporäre Strafe als deutlicher Hinweis auf ein blos einfaches gelten soll [2]). Wir erlauben uns hierauf zunächst im Allgemeinen zu bemerken, daß, mit wie großem Rechte auch sonst das

---

1) Vergl. Moy, das Eherecht der Christen, Regensburg 1833. S. 67 u. 68; Schulte, Handbuch des kath. Eherechts. Gießen 1855. S. 214 u. 215.

2) Vrgl. Moy a. a. O. ferner S. 332 ff.; Schulte a. a. O.

Strafmaß als Gradmesser der Schwere des begangenen Vergehens und mitunter selbst als das Meldezeichen der besondern Art desselben angesehen werden kann, ein solcher Schluß in vorliegendem Falle bei der eigenthümlich gestalteten Bußpraxis der ersten Jahrhunderte höchst gewagt und stets unsicher erscheinen muß. — Sodann — so lautet unsere weitere Antwort — dürfte die behauptete Thatsache einer Verschiedenheit der Bußstrafen für die Gelübdeübertretung, welche die eigentliche Grundlage der ganzen Argumentation bildet, wohl nicht so außer Zweifel gestellt sein, wie jene Behauptung leichthin glauben machen will und dieselbe es sein müßte, wenn wir sie als Eintheilungsgrund anerkennen sollten. Mit der Aeußerung dieses Bedenkens betreten wir erst das Gebiet der eigentlichen Frage. Nicht die Anerkennung der Thatsache — wohlgemerkt — wird unsrerseits beanstandet, daß die Bestrafung des Gelübdebrüchigen seitens der Kirche in den ersten Jahrhunderten an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen; für den mit der Geschichte der kirchlichen Bußdisciplin Vertrauten unterliegt dies keinem Zweifel. Ebensowenig zweifelhaft kann es aber auch selbst den oben citirten Autoren sein, daß dieser allseitig anerkannte Sachverhalt weder den fraglichen Gelübdeunterschied bedingt, noch auch ein hinreichender Anhaltspunkt sein kann, um von ihm aus auf das Dasein der bewußten Distinction zu schließen. Was allein hier in Frage steht und bei der Entscheidung über Annahme oder Zurückweisung jener Hypothese in der That ein nicht zu unterschätzendes Merkmal bildet, das ist, ob uns in der Geschichte irgend einer Kirche des Alterthums und zwar in einer und derselben Entwicklungsphase ihrer

Bußdisciplin zuverlässige Anzeichen eines zweifachen Strafverfahrens gegen den Gelübdebruch entgegentreten.

Nach den Stellen, welche zu Gunsten einer bejahenden Antwort angezogen zu werden pflegen [1]) — zur Ermittelung des Thatbestandes glauben wir uns auf die Prüfung dieser beschränken zu dürfen — tritt uns der Zeit nach zuerst die Bestimmung eines spanischen Concils entgegen, welches nach allgemeiner Annahme um das Jahr 305 zu Elvira gehalten wurde. Wir finden dort als Bußsatzung für die Uebertretung eines Keuschheitsgelübdes die selbst noch beim Lebensende der wortbrüchigen Person aufrecht zu haltende Verweigerung der communio angesetzt [2]). Wie unerhört uns auch eine derartige Strafe für die Verletzung eines gewöhnlichen Gott abgelegten Versprechens immer erscheinen mag, gleichviel ob wir unter dem elviranischen Worte „communio" mit den Einen die kirchliche Gemeinschaft im Allgemeinen oder mit Andern blos die eucharistische Communion verstehen wollen [3]), so werden wir dadurch, daß mehrere Canones dieses Concils dieselbe Buße für andere verhältnißmässig ganz geringe Vergehen aufweisen, veranlaßt, den Grund des Uebermaßes dieses Verfahrens nicht, wie man versucht sein könnte, in dem Charakter des gebrochenen Gelübdes, sondern allein in dem strengen rigoristischen Geist der spanischen Kirche um diese Zeit zu suchen. Daß die Väter der

1) vgl. Moy a. a. O., Schulte a. a. O.

2) Virgines, qua se Deo dedicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes, quid amiserint, placuit nec in fine eis dandam esse communionem. Conc. Elib. c. 13 vgl. c. 25 C. 27 q. 1.

3) vrgl. Tüb. Quart.schrift 1872. S. 454 flg. und Frank, Bußdisciplin d. K. Mainz 1867. S. 740 flg.

Synode von Elvira gleichwohl nicht an eine Ungültigkeitserklärung des eingegangenen ehelichen [1]) Verhältnisses gedacht haben, erhellt schon daraus, daß von ihnen als Bedingung der künftigen Reconciliation des Betreffenden neben einer reuigen Gesinnung über das Geschehene nur die Enthaltung von der Ausübung der ehelichen Rechte, nicht aber die Lösung des geknüpften Bandes gefordert wird [2]). Von einer zweifachen Reihe von Strafbestimmungen aber, welche auf eine Verschiedenheit der verletzten Gelübde berechnet gewesen, weisen die Synodalacten von Elvira vollends auch nicht die allergeringste Spur auf und offenbar ist es auch nicht die Erläuterung des elvirensischen Canons für sich allein, sondern vielmehr der für den spätern Forscher naheliegende Vergleich desselben mit einem Decrete des Concils von Ancyra, welcher zu der anachronistischen Verlegung der Gelübdesolennität in den Anfang des 4. Jahrh. den ersten und Hauptanlaß gegeben hat. Die draconische Strenge gegen den Gelübdebruch auf der einen und die große Milde, mit welcher die Väter der andern in dasselbe Jahrzehent hineinfallenden kirchlichen Versammlung eben dieses Vergehen nur jener Buße unterwarfen, welche in der alten Kirche auf die Abschließung einer zweiten Ehe nach dem Ableben des ersten Gatten gesetzt war [2]), diese Verschiedenheit in dem

1) Von einer Ehe ist zudem ja nicht die Rede, sondern nur von einem Falle der gottgeweihten Frauen in Fleischessünden.

2) Quod si sibimet persuaserint quod infirmitate corporis lapsae fuerint, et (toto) tempore vitae suae poenitentiam egerint, et a coitu se abstinuerint, placuit eos in fine communionem accipere debere«. l. c. vgl. c. 25 C. 27 q. 1.

3) Quotquot virginitatem pollicitam praevaricatae sunt professione contemta, inter bigamos id est qui ad secundas nuptias transierunt, haberi debebunt. Conc. Ancyr. (a. 314) vergl. c. 24 C. 27 q. 1.

Verfahren der kirchlichen Strafgewalt glaubte man nicht anders als durch Annahme eines Unterschieds in den bestraften Vergehen erklären und rechtfertigen zu können. Unbekümmert um das Urtheil der geschichtlichen Forschung und ohne in den angezogenen Beweisurkunden den geringsten positiven Anhaltspunkt zu finden, rückte man auf einfache Wahrscheinlichkeitsgründe hin die in spätern Jahrhunderten im kirchlichen Leben und Wissen vorkommende Gelübdesolennität in das christliche Alterthum hinauf, übersah dabei aber, daß jene von einander abweichende Behandlung der Gelübdebrüchigen auf beiden Synoden als Ausfluß der in der spanischen und morgenländischen Kirche um diese Zeit herrschenden Bußdisciplin im Allgemeinen ihre einzige und volle Erklärung finde. — Nicht wirksamer ist die Berufung auf die Satzungen anderer Concilien und die Strafbestimmungen einzelner Päpste. Um gleich hier dem Urtheile des Lesers das noch übrige Material zu unterbreiten, welches zu Gunsten jener Hypothese der Bußpraxis der spanischen Kirche entnommen wird, stellen wir allen weitern vorgeblichen Belegen einen Canon des ersten Concils von Toledo vom Jahre 400 voran [1]). Wenn auch nicht derselben Härte, welche das 4. Jahrhundert bei seinem Anbruche in Spanien vorgefunden hatte, leiht dieser doch beim Ausbruche desselben

1) Die Berücksichtigung anderer Concilien von Toledo, aus denen einzelne Canones als Bausteine an dem Solennitätsgebäude hin und wieder verwandt worden sind, können wir füglich ganz unterlassen, weil das nach Gratian (c. 7 C. 27 q. 1) angeführte c. 8 des 4ten Toletanums (vgl. Suarez a. a. O. l. 9 c. 4 n. 17 sq.) sich unter den Sätzen jener Synode nicht findet und die andere mitunter (vgl. Schulte a. a. O. S. 216 Anm. 7) angezogene Bestimmung des 3ten Concils von Toledo (c. 38 C. 27 q. 1) zu der vorliegenden Frage in keiner oder doch nur sehr entfernten Beziehung steht.

noch den Grundsätzen einer rigorosen Strenge in der Bestimmung erneuten Ausdruck, daß die gottgeweihte Person welche über ihr früheres Gelübde hinweg zur Ehe schreitet, nicht eher zur Buße und somit zur sacramentalen Absolution zugelassen werden soll, bis der „Ehegatte" (maritus) entweder gestorben oder sie bei dessen Lebzeiten von jeder Geschlechtsgemeinschaft mit ihm sich fern zu halten angefangen [1]). Wie hoch aber auch immer die Bischöfe dieser wie der vorerwähnten Synode von Elvira ihre Anforderungen an den Bußgeist der Gläubigen stellen zu müssen glaubten, um den besagten Treubruch zu verhüten, bis zu einer Ungültigkeitserklärung der erstrebten Verbindung zu gehen sahen sie sich bei dem innigen und regen Glaubensleben jener Zeiten noch nicht genöthigt. Derselbe Zweck war erreicht und die Gläubigen bei ihrem Eifer in der treuen Hingebung an die Satzungen der Kirche dadurch hinlänglich vor der Wiederholung jenes Vergehens gewarnt und zurückgeschreckt, daß selbst die Wahl des legitimen Mittels der Ehe dem Gelübdeübertreter nicht zur Befriedigung seiner Leidenschaft verhalf, wofern er noch in der Gnadengemeinschaft der Kirche verbleiben wollte. Selbstverständlich würden wir auch statt des Wortes „maritus", welches die Verbindung als eine gesetzliche, rechtmäßige, wirkliche Ehe anzeigt, andere zutreffendere Bezeichnungen in jenem Canon erwarten, wenn die Folgerung jener Hypothese mit der Wahrheit zusammen-

1) »Devotam peccantem non recipiendam in ecclesia censemus nisi peccare desierit et si desinens poenitentiam egerit aptam annis decem, recipiat communionem . . . quae autem maritum acceperit non admittatur ad poenitentiam, nisi aut adhuc ipse vivente marito caste vivere coeperit, aut postquam ipse decesserit«. Concil. Tol. I. c. 16 vgl. c. 27 C. 27 q. 1.

träfe, daß das angesetzte Strafmaß ein Hinweis auf die schon damals in das Rechtsleben der Kirche eingeführte Gelübdesolennität wäre. — In dem geschichtlichen Entwicklungsprocesse der öffentlichen Bußstrafen finden wir je länger desto mehr diesem Punkte der Disciplin von den Einzelkirchen aller Länder eine ungemein große Aufmerksamkeit zugewandt. Dabei ersehen wir gleichzeitig, daß die erwähnten Grundsätze und Ideen im Verlaufe und bis gegen Ende des 4ten Jahrhunderts sich nicht blos in Spanien immer mehr befestigten und an Boden gewannen, sondern daß sie auch in den übrigen Kirchen um diese Zeit zu allgemein angenommenen und unbestrittenen Normen geworden waren. Wie bereits zwei Jahre vor dem ersten Toletanum die 4te Synode von Carthago jene, welche mit Verachtung des früher abgelegten Gelübdes zur Ehe („ad nuptias saeculares" oder „secundas") schritten, von der „communio Christianorum" d. h. wohl nicht, blos von dem Zutritt zum hl. Abendmahle sondern überhaupt von der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß [1]), so wurde in der römischen Kirche diesen Sündern durch Innocenz I. einige Jahre später selbst die Zulassung zur öffentlichen Bußleistung und zur kirchlichen Reconciliation versagt, wenn nicht zuvor das gegebene Aergerniß vollständig beseitigt worden [2]). Von dem so allmälig

1) . . . »a Christianorum communione sequestrentur, neque convivio cum Christianis communicent«. Conc. Carthagin. IV. vgl. c. 1. C. 27 q. 1.

2) »Quae Christo spiritualiter nubunt et a sacerdote velamur, si publice postea nupserint non eas admittendas esse ad poenitentiam agendam, nisi hi, quibus de iunxerant, a mundo recesserint«. Innoc. I. ep. 2 ad Victric. c. 12 vgl. c. 10 C. 27 q. 1. Ueber den Sinn dieser Verweigerung des Zutrittes zur Buße vgl. die Dict. Grat. zu c. 43 C. 27 q. 1. Der von Innocenz I.

überall nachdrücklichst eingeschärften Verbot bis zur Ungültigkeitserklärung der Ehe war aber offenbar nur ein Schritt und gleich als ob die von uns bekämpfte Hypothese bereits im Anfange des 5ten Jahrhunderts bemüht gewesen, jenen

---

in demselben Briefe gleich nachher hervorgehobenen Unterscheidung zwischen jenen Personen, welche den Schleier empfangen und den andern, welche dieses auszeichnende Habit nicht besitzen (»quae necdum sacro velamine tectae . . . si forte nupserint, his agenda aliquando tempore poenitentia est« a. a. O. c. 13 vgl. c. 9 C. 27 q. 1) liegt durchaus nicht, wie mitunter behauptet wird (vgl. Schulte, Handbuch des kath Eherechts, Gießen 1855. S. 215 Anm. 6) die Annahme einer Gelübdedistinction zu Grunde. Seine Worte bekunden vielmehr nur eine Berücksichtigung der beiden in der alten Kirche bestehenden Classen gottgeweihter Jungfrauen, von denen die eine gleichsam die Vorbereitungsanstalt der andern, dieser die erprobten Candidatinnen zuführte. Während die Mitglieder der zweiten bevorzugten Abtheilung zum Zeichen ihrer Weltentsagung und völligen Hingabe an Gott unter feierlichen Ceremonieen beim Gottesdienste vor versammeltem Volke aus den Händen des Bischofs (nur die Statuten der afrikanischen Kirche gestatteten die Vornahme dieser Feier auch dem einfachen Priester) den sog. hl. Schleier (velum consecrationis flaminenum virginale; siehe Du Cange, glossarium mediae et infimae latin. Basiliae 1762 s. v. velum, wo nach Durand ein fünffaches velum unterschieden wird) erhielten und hiernach sacrae, consecratae oder in Folge ihrer Einzeichnung in die Liste (canon) derer, welche aus dem Kirchenvermögen unterhalten wurden, canonicae genannt wurden, gehörten zu den ersteren alle, welche ohne noch zum Alter und zur Rangstufe jener emporgestiegen zu sein, Gott allein ihr Leben zu widmen gelobt hatten. Vgl. Thomassin, vet. et nova eccl. discipl. p. 1 l. 3 c. 42. Magontiaci 1787. Wie aber jene offenbar in ihrem Alter in den öffentlich und feierlich empfangenen Auszeichnungen, kurz in ihrer ganzen Lebensweise einen neuen Antrieb, besondere Schutz- und Hülfsmittel für die Beobachtung ihres verpfändeten Wortes besaßen, so war auch die Festsetzung einer erhöhten Strafe für den Fall ihrer Untreue ganz selbstverständlich und ist weder Grund noch Anlaß vorhanden, in der Gelübdesolennität die erwünschte Erklärung zu suchen.

schmalen Zwischenraum zu überspringen, erläutert der hl. Augustinus wie nach dem oben Gesagten, den Ausdruck „adulterium“, so auch die Ausdehnung, welche den kirchlichen Strafbestimmungen in der Praxis zugestanden werden durfte und sollte und warnt mit Eifer und Nachdruck vor der Gefahr, dem Begriffe der Unzulässigkeit den der Ungültigkeit zu unterschieben [1]). Jene Bestimmungen selbst waren ihm natürlich der Anfechtung enthoben, und wenn das kirchliche Richteramt das eifrige Streben nie verleugnete, dieselben als bloße Ausflüsse aus dem Verwerfungsurtheil des Apostels [2]) erscheinen zu lassen, so hatte er seinerseits gerade in dieser ausgesprochenen Bezugnahme auf die paulinische Stelle eine vortreffliche Handhabe, die einseitige Ueberspannung der Straffentenzen als fehlerhaft und ungegründet abzuweisen. Seinen dankenswerthen Bemerkungen zufolge ist es eigentlich und zunächst nicht die Ehe des Gelübdeträgers, was von Paulus und in den synodalen und päpstlichen Decreten gerügt und mit dem Anathem belegt wird. Es ist vielmehr der zur Ehe treibende sündhafte Wille, es ist der Abfall von dem frühern guten Entschlusse, es ist der Bruch des Gott gegebenen Wortes, das unabhängig von der Ehe und bereits vor ihrem Zustandekommen im Innern vollzogene Sacrileg [3]). Wir pflichten Augustinus von ganzem Herzen bei. Erst an zweiter Stelle und nur in so weit kommt die Ehe in Betracht, als der sündige Wille bei der offenen Aussicht auf dieselbe an Energie und Intensivität

1) Lib. de bono viduit. c. 8 vgl. c. 41 C. 27 q. 1.

2) 1 Tim. 5, 11 u. 12. »Adolescentiores viduas devita, Cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem quia primam fidem irritam fecerunt.«

3) a. a. O.

zunehmen, beim Antritt einer solchen zum Abschluß gelangen und unwandelbar werden würde und er überdies sich noch bereden könnte, ein Mittel gefunden zu haben, um das in Sünde Begonnene in legitimer Weise zu beendigen. Jene verlockenden Aussichten sammt ihren Folgen zu heben, war der leitende Grundgedanke der genannten Strafedicte, zu diesen Zwecken allein wurde die Ehe selbst bald mit dem Ausschlusse vom Genusse der hl. Eucharistie, bald mit der Verweigerung der Kirchengemeinschaft sowie der kirchlichen Reconciliation bedroht und bestraft. Wenn somit die kirchlichen Behörden selbst ihrer Zeit und deren jeweiligen Bedürfnissen Rechnung tragend nach Ausweis der oben mitgetheilten Erlasse in diesem bloßen Prohibitivsystem das zureichende Abschreckungsmittel erkannten [1]), so ist kein Anderer befugt, eine größere Garantie für die treue Beobachtung des geleisteten Versprechens zu statuiren oder gar jene Urkunden nach seiner eigenen frommen Phantasie oder nach den Bedürfnissen einer andern Zeit auszubeuten, zu ergänzen, ja mit mehr oder weniger Schonung umzugestalten. Dies klar erkannt und bereits beim Beginne des 5ten Jahrhunderts mit gewohnter Schärfe zum Ausdruck gebracht zu haben, das ist das hohe Verdienst des hl. Augustinus, welcher, ohne zwischen einzelnen Gelübden zu unterscheiden, nicht ansteht,

1) Das von Suarez (a. a. O. l 9 c. 21 n. 11) erhobene Bedenken daß ein solches Verbot der Ehe und ehelichen Gemeinschaft ohne das Band der Ehe zu lösen, für den andern möglicherweise unschuldigen auf Treue und Glauben ohne Arglist handelnden Ehetheil große Seelengefahr einschließe und darum unwahrscheinlich sei, erledigt sich dadurch, daß bei der distincten Kleidung und Lebensweise solcher geweihten Personen eine bona fides des andern Ehegatten wohl ebenso wenig anzunehmen war, wie es dies gegenüber den Mitgliedern unsrer heutigen kirchlichen Frauengenossenschaften sein würde.

die Auflösung einer nach einem Gelübde geschlossenen Ehe, ja die Behauptung der Nothwendigkeit einer solchen Lösung als schwer sündhaft zu bezeichnen [1]), auf der andern Seite aber auch gleichsam zur Abwehr einer eventuellen Bemängelung seines sittlichen Urtheiles die Ehe des Gelübdeübertreters zwar nicht als ehebrecherische Verbindung, wohl aber für ein weit größeres Vergehen betrachtet wissen will [2]).

Wie die bisher erwähnten gesetzgeberischen Arbeiten zu der von Augustinus ausgegangenen Reaction keinen Anlaß geboten, so blieben auch die folgenden von ihr unberührt. Sie erweisen sich sämmtlich als mehr oder minder treue Copieen der voraufgegangenen Edicte. Wenn zwischen diesen und jenen ein Unterschied constatirt werden soll, so ist es die unverkennbare Tendenz der letztern zu größerer Milde, welcher die frühere Strenge allmälig allenthalben wich. So fügen die Bischöfe auf dem 4ten allgemeinen Concil von

1) Quidam nubentes post votum asserunt adulteros esse Ego autem dico, quod graviter peccant, qui tales dividun.t« Lib. de bono viduit. c. 10 vrgl. C. 2 dist. 27. Selbst der Versuch, durch eine geschickte Wendung aus dieser vollständigen Entkräftung der Hypothese von dem hohen Alter der Gelübdesolennität ein neues Bekräftigungsmittel derselben zu machen, ist nicht unterblieben, da Gratian (vrgl. die dicta Grat. zu c. 8 Dist. 27) behauptet, Augustin's Worte bezögen sich nur auf das einfache Gelübde. Wir haben in dieser Darstellung außer dem Mangel der geschichtlich richtigen Ansicht über die Herkunft der Solennität, über den Ideenkreis, aus dem sie hervorgegangen, und über ihre Zusammensetzung aus ältern und jüngern Bestandtheilen, nur das Bestreben zu erkennen, dieselbe Idee, welche das 12te Jahrhundert bewegte, bereits in den ersten Zeiten der Kirche wieder zu finden. Gratian und die spätern Anhänger seiner Ansicht dachten nicht daran, ein Unrecht an der Geschichte zu üben, vielmehr waren sie überzeugt, damit erst die wahre Geschichte herzustell en.

2) a. a. O. c. 8 vrgl. c. 41 C. 27 q. 1.

Chalcedon im Jahre 451 dem Anathem, mit welchem die Untreue der gottgeweihten Jungfrau und des heirathenden Mönches bestraft wird, die Bestimmung hinzu, daß mit den betreffenden Personen seitens des Ortsbischofes Milde und Nachsicht geübt werden könnte [1]). Im Falle der Ungültigkeit der angetretenen Ehe wäre dies doch wohl unstatthaft gewesen. Aehnlich lautet eine im Jahre 494 von Papst Gelasius erflossene Verordnung, wonach Jeder, welcher eine gottverlobte Jungfrau ehelicht, die durch ein solches Sacrileg verwirkte Theilnahme am eucharistischen Liebesmahle („sacra communio") nur durch eine öffentliche, bewährte Buße wieder erwerben, keinesfalls aber auf dem Sterbebette, wofern er Reue zeigt, des Viaticums beraubt werden soll [2]). Derartige bloße Verbote der Ehe finden wir ferner bei Symmachus [3]), sodann in dem Canon einer

1) Conc. Chalcedon. c. 16 vrgl. c. 12 c. 22, 23 C. 27 q. 1. Es dient dies zur Berichtigung der Auffassung Schulte's (a. a. O. S. 215) derzufolge durch diesen Canon das „absolute Verbot" der Ehe — wir glauben nämlich darunter die Ungültigkeit verstehen zu müssen — auf Grund eines vot. solenne zum allgemeinen für die Gesammtkirche gemacht worden sei. Einige Zeilen weiter (S. 216) hatte übrigens der gelehrte Canonist selbst seine Behauptung mit der Notiz zurückgenommen, die Nichtigkeit der fraglichen Ehen, welche man vorher „nicht für vollkommen rechtsgültig ansah, sondern als schändliche, ehebrecherische Verbindungen betrachtete", sei später von der Kirche dennoch ausdrücklich ausgesprochen worden. Er citirt dann zunächst Nicolaus I. 858—867 ꝛc. mehrere spätere Päpste.

2) Gelas. ep. ad episc. Lucan. vrgl. c. 14 C. 27 q. 1. Im weitern Verlaufe desselben Briefs erklärt der Papst es für das rathsamste, den wortbrüchigen Wittwen nur die Hoffnungen der ewigen Belohnung für den einen und die Strafen des göttlichen Gerichtes für den andern Fall vorzuhalten vgl. c. 42. C. 27 q. 1.

3) ep. ad Caesarium vgl. c. 3 C. 27 q. 1 wo diese Worte von Gratian irrthümlich dem Papste Gelasius zugeschrieben werden.

Synode von Orleans im Jahre 511 [1]), ferner in Verbindung mit einer Einschärfung der alten Bußsatzungen in einer Verfügung eines Pariser Concils vom Jahre 615 [2]) und in der zweiten trullanischen Synode i. J. 692 [3]), welche zur Hebung der verfallenen Kirchendisciplin die alten Erlasse wieder in Erinnerung brachte und neuerdings bekräftigte. Eine Erklärung des gleichfalls dem 7ten Jahrh. angehörigen Pönitentialbuches des Erzbischofs Theodor von Canterbury geht sogar so weit, dem, welcher ein Gelübde der Virginität abgelegt hat, die Entlassung der nachher genommenen Gattin zu verbieten und blos eine dreijährige Bußstrafe für dieses Vergehen anzusetzen [4]).

Wenn uns nun, wie wir glauben, aus den angezogenen Stellen, welche noch durch eine beträchtliche Zahl anderer vermehrt werden könnten, der Beweis gelungen ist, daß die Annahme des Vorhandenseins der Solennität in den acht ersten Jahrhunderten der Kirche auf irrigen Voraussetzungen beruhe und darum selbst irrig sei, so werden wir doch das Geständniß nicht ablehnen können, daß bereits nach den

1) Conc. Aurelian. 23. vgl. c. 32 C. 27 q. 1.

2) Conc. Paris. c. 13 vgl. c. 7 C. 27 q. 1 wo sich dies als Decret des 4ten Toletanums fälschlich aufgeführt findet.

3) Synod. in Trullo c. 4 vrgl. c. 6 C. 27 q. 1.

4) vrgl. c. 3 S. 27: »Si vir simplex votum virginitatis habens adiungitur uxori, postea non dimittat uxorem sed tribus annis poeniteat.« Wir fügen zu dem oben über das Adjectiv »simplex« Gesagte nur hinzu, daß, gleichviel in welcher Zeit es in den Text eingeflochten wurde, wir in der Einschiebung desselben ein neues Beispiel jener eben (S. 268 Anm. 1) berührten Neigung vor uns haben, der Gelübdesolennität die Weihe einer ältern Autorität zu verleihen und die wahrscheinlich noch junge Distinction zwischen votum simplex et solenne, welche sich allgemeine Anerkennung erzwingen mußte, auf eine feste Ueberlieferung zurückzuführen.

bisherigen Angaben der Ueberlieferung die Fundamente gelegt waren, auf denen in allmäligem Aufbaue die Solennität emporsteigen konnte [1]). Bei allen Schwankungen und Wandlungen, welche wir die kirchliche Gesetzgebung dem Gelübdebruch gegenüber durchmachen sahen, fanden wir doch stets von den ältesten Zeiten her die nachherige Ehe auf das entschiedenste verboten und den gleichwohl vollzogenen Abschluß derselben mit empfindlichen Strafen belegt. Das kirchliche Recht bekundet in diesen Bestimmungen das eifrige Streben, der durch den Treubruch gegen Gott geschehenen Verletzung der rechtlichen und sittlichen Ordnung Schranken zu setzen und glaubte geraume Zeit hindurch diesen Zweck bestens erreicht, ja weiter noch jener Störung sogar wirksam vorgebeugt zu haben, wenn es den gottgeweihten Personen in der erwähnten Weise die Hoffnung auf Verehelichung abschnitt. Es wurde noch nicht zwischen gültigen und erlaubten Handlungen, sowie zwischen gültigen und unerlaubten unterschieden, sondern im Allgemeinen diejenigen Acte schon als ungültig angesehen, welche durch das christliche Gesetz verboten und vor dem Gewissen des Betreffenden unerlaubt waren. Und wenn selbst mitunter die kirchlichen Satzungen die in den Bußordnungen aufgestellten Strafen über solche wortbrüchige Eheleute verhängten, im Uebrigen aber ein schonendes mildes Verfahren gegen dieselben vorschrieben, so kam dies daher,

1) Außer auf die schon erwähnten verweisen wir hier noch auf die Bestimmung Gregor's des Großen, daß der seinem Gelübde untreu gewordene Mönch in das verlassene Kloster zurückgeführt (vrgl. c. 39 C. 27 q. 1) und auf eine ähnliche Verordnung Gregor's III. aus dem 8ten Jarrh, wonach die zur Ehe schreitende gottgeweihte Wittwe von der kirchl. Gemeinschaft ausgeschlossen und dem Gefängniß überliefert werden sollte. vrgl. c. 2 C. 27 q. 1.

weil man in jener Zeit eines positiven Gesetzes, welches solche Ehen verungültigte, noch ermangelte und somit bei dem Vorhandensein aller zur Ehe wesentlichen Requisite außer Stande war, die Gültigkeit derselben anzutasten. Wie auf der einen Seite in jenen Eheverboten und den sie begleitenden harten Kirchenstrafen der Excommunication u. s. w. keineswegs schon eine Nichtigkeitserklärung eingeschlossen war, so enthielt umgekehrt aber auch jene nothgedrungene Zulassung der nur durch ein Vergehen zu Stande gekommenen Verbindung nichts weniger als eine Gutheißung derselben oder eine freudige Anerkennung der für den Sünder wohlthätigen Folgen. So blieb es bis in die erste Hälfte des 9ten Jahrhunderts.

Erst nach der Mitte und gegen Ende desselben fing das kirchliche Recht an, zur Verhütung des Gelübdebruches in eine neue Phase einzutreten. Es fällt sofort in die Augen, wie diese Aenderung des bisherigen Verfahrens der Zeit nach genau zusammenfällt mit dem nach dem Zeugnisse der Geschichte gerade damals sich vollziehenden allgemeinen Abfall der Gläubigen von der anfänglichen sittlichen Höhe und einer gänzlichen Erschlaffung des vormaligen Bußgeistes. Aber nicht blos dieses äußern, zeitlichen Zusammentreffens, sondern auch einer engern, causalen Verbindung zwischen beiden Thatsachen wird der tiefer forschende Blick bald inne. Die neu anbrechende Zeit, zumal der Charakter derselben als einer Periode des Zerfalls kirchlicher Zucht und Autorität stellt gerade auf dem Gebiete der Ehe neue Anforderungen an die staatliche und kirchliche Gesetzgebung. Durch manche Erfahrungen belehrt mochte man wohl auch zuvor schon mitunter erkannt haben, daß die dermalige Ehegesetzgebung in vielen Punkten nicht mehr hinreiche, die strenge Einhaltung

ihrer Gebote durchzusetzen und daß selbst die bald mit größerer bald mit geringerer Energie gehandhabten Strafbestimmungen nicht mehr im Stande wären, die durch die Weihe des Sacramentes geheiligte Verbindung vor verbrecherischer Verunreinigung zu schützen. Erst jetzt aber kam die Ueberzeugung zum vollen Durchbruch, daß der bisherige Kampf gegen die destructiven Tendenzen auf andere Weise geführt, daß die Position der kirchlich- und bürgerlich-socialen Rechtsbestimmungen gegenüber den sich häufenden Attentaten auch äußerlich verstärkt werden müsse. Die im Volke abhanden gekommene Geltung der christlichen Grundsätze wieder zum Bewußtsein zu bringen, dazu besaß das kirchliche Recht nach dem frühern reichen Wechsel seiner Vorschriften auf dem Gelübdegebiete zuletzt kein anderes wirksames Mittel mehr als die schonungslose Nichtigkeitserklärung aller in Folge eines Gelübdebruches eingegangenen Ehen. Indem es unter dem äußern Impuls der Zeitverhältnisse zunächst blos hier und dort zu dieser letzten Auskunft zu greifen begann, betrat es einen Weg, der nach Ausweis einer fast tausendjährigen Erfahrung wohl geeignet war, hinsichtlich der Gelübdeverpflichtung zu der erstrebten Reinigung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins zu führen.

Die erste Erwähnung der neuen Praxis finden wir in einem Decrete, welches von Gratian als eine Bestimmung der ersten eigentlich deutschen Synode zu Tribur vom Jahre 894 angeführt, von einigen Andern dem Papste Paschalis zugeeignet wird. Während ungefähr um dieselbe Zeit der Papst Nicolaus I. in Beantwortung einer bischöfl. Anfrage, wie es bezüglich einer Frauensperson zu halten sei, welche nach abgelegtem Gelübde zur Ehe schreitet, noch die unklare administrative Verfügung erließ, „es scheine ihm gut", daß

sie zur Erfüllung ihres Versprechens zurückkehre, tritt diese Gesetzesbestimmung mit ganzer und voller Bestimmtheit aus den bislang festgehaltenen Anschauungen der Vorzeit heraus und stellt die feste, positive Norm auf, solche auf dem Boden eines Treubruches gegen Gott entstandene Ehen sollten aufgelöst und den beiden jener Rechtskränkung schuldigen Theilen die Ehe fürder nicht mehr verstattet werden. Wo sich in diesen Gesetzesparagraphen die Grenzlinie zwischen dem Gebiete des allgemein-kirchlichen Rechts und dem Reservattheile des eigentlich Localen befindet, auf diese Frage, wir gestehen es, bleiben wir die Antwort schuldig. Bei den zahlreichen, mitunter selbst widersprechenden Variationen glauben wir aber auch, daß überhaupt die historische Forschung hier an einem Punkte angelangt ist, an dem sie wohl für immer stehen muß. Uns selbst genügt es für unsere Zwecke vollkommen, in dem trümmerhaften Zustande der theologischen Literatur vom 9ten bis zum Beginne des 11ten Jahrh. und besonders des Zweiges derselben, welcher auf unsern Gegenstand Bezug hat, die Lichtung soweit gediehen zu sehen, um mit Bestimmtheit die ersten Anfänge jener kirchlichen Einrichtung, für die sich seit der Mitte des 12ten Jahrhunderts als Kunstausdruck das Wort solennitas einbürgerte, an das Ende des 9ten verlegen zu können.

In seinem Ursprunge und nach den Motiven seiner Entstehung war das neue Rechtsverhältniß nicht das Erzeugniß theoretischer Betrachtung, sondern des zeitigen Bedürfnisses und so stand es da hier vielleicht noch als etwas Fremdes nicht gekannt oder gar abgewiesen, während es anderweitig schon als etwas Einheimisches nicht nur einen ganz bedeutenden Einfluß auf das Rechtsleben gewonnen, sondern sogar völlig unausscheidbar in dasselbe übergegangen

war. Auch darf es uns nicht wundern, wenn ferner noch in dem Zeitraume seiner allmäligen Weiterverbreitung von seinem ersten Auftreten bis zu seiner endgültigen Fixirung in dem universalkirchlichen Bewußtsein die doctrinelle Ansicht und Praxis vieler Bischöfe und Synoden sich widersprach, wenn wir die eine Kirchenprovinz bei einem der andern widersprechenden Verfahren beharren sehen. Je früher und stärker auch anderweitig dasselbe Bedürfniß hervortrat, in demselben Verhältniß kam auch an dem betreffenden Orte dieses nach Gratian zunächst auf dem Grunde deutsch-rechtlicher Anschauungen ausgebildete Rechtsinstitut zur Anerkennung. Das Gewohnheitsrecht und die Bestimmungen der Particularsynoden erwiesen sich gerade während dieses Zeitraumes als eine unentbehrliche Ergänzung des allgemeinkirchlichen Rechtes; sie verschafften auch dieser Norm, welche zwar von der Gesetzgebung ausgegangen war, aber anfänglich nur für einzelne kirchliche Bezirke galt, allmälig eine weitere Geltung, bis der Papst Calixt II. auf einer Rheimser Synode vom Jahre 1119 dieselbe zunächst noch als Rechtssatz der französischen Kirche bestätigte und sie dann einige Jahre später auf dem ersten Lateranum in das Recht und Leben der Gesammtkirche überführte. So war das, was sich zunächst im Herkommen als recht und practisch bewährt hatte, zum kirchlichen Gesetze erhoben, das Herkommen selbst sanctionirt, wenn auch nicht durch einfache, prüfungslose Annahme der betreffenden Satzungen, sondern vermuthlich erst nach Durchdringung derselben mit dem universal-kirchlichen Geiste und nach Entfernung derjenigen Anhängsel und Bestandtheile, mit denen der Geist und die Besonderheiten der Einzelkirchen dieselben behaftet hatte. Mit derselben Berechtigung, mit der Calixt II. in dem Canon des ersten

Lateranconcils das absolute Eheverbot für Priester und Mönche auf das schon früher hier und dort bestehende Particularrecht zurückführte, mit derselben und größern Befugniß konnte darum weiter ausholend das kurz darauf abgehaltene zehnte öcumenische Concil bei der abermaligen Aufstellung und Einschärfung jenes Verbotes auf die bis dahin übliche kirchliche Gewohnheit verweisen und die ganze Gesetzesnovelle als ein krystallisirtes Herkommen hinstellen.

So sind wir am Ende unserer historischen Ueberschau zu der conciliarischen Ueberschau wieder zurückgekehrt, von der wir ausgegangen, und die, wie bereits oben bemerkt, ihrer geschichtlichen Stellung nach eher noch wie die Boni-faz'sche Decretale als der Gipfel der vorherigen und als die Wurzel der ganzen nachfolgenden Entwicklung bezeichnet werden kann. Es steht nunmehr fest und das ist das Resultat unserer Untersuchung

1) daß das Bemühen, den Ursprung und die Existenz der Gelübdesolennität in die ersten acht Jahrhunderte zu verlegen, verfehlt und fruchtlos ist. Weder der bildliche Ausdruck „Ehebruch", womit die nach einem Keuschheitsgelübde eingegangene Ehe mitunter in der amtlichen Kirchensprache und in den schriftstellerischen Erzeugnissen jener Zeit belegt wird, noch auch die auf eine solche Verbindung gesetzten harten Kirchenstrafen bieten jenem Bestreben den mindesten Anhalt. Der mehr scheinbare und eingebildete als wirkliche Beweis hält darum auch gerade nur so lange vor, als man jene spätere Einrichtung nicht aus dem genannten Beweismaterial als dessen wahren Inhalt herleitet, sondern sie vielmehr — wir ersehen nicht, in welchem Interesse — demselben aufzudrängen trachtet. Selbst Suarez, welcher wie kein zweiter den Versuch anstrengt,

der Rechtsgültigkeit jenes Instituts eine größere Ausdehnung nach Zeit und Raum zu geben [1]), wird schließlich wieder zu der von uns angegebenen Schranke zurückgeführt und hat bei seinem überall durchleuchtenden Streben, der Sache nach allen Seiten gerecht zu werden, auch Unbefangenheit genug, einzugestehen, daß alle seine Argumente nicht hinreichten, der Gelübdesolennität das erwünschte hohe Alter zu vindiciren, während anderseits nicht Unbedeutendes dagegen vorgebracht werden könne [2]). Und wenn noch Schulte aus der Verschiedenheit der in den ersten Jahrhunderten für die Gelübdeübertretung festgesetzten Strafen auf den „Unterschied zwischen dem feierlichen und einfachen Gelübde“ schließen will [3]), so widerspricht er damit seiner eigenen spätern Aeußerung, daß „die bloße Excommunication und das Belegen mit Kirchenstrafen keine Nichtigkeit der verbotenen Ehen einschließt [4]). Wohl war die Ehe einer Gott versprochenen Person stets verboten und wurde mit empfindlichen Kirchenstrafen geahndet; aber eine trotz des Verbotes eingegangene Ehe war damals noch keineswegs nichtig, sondern wurde, falls die kirchlichen Behörden sich dem sündhaften fait accompli gegenüber befanden, als vollkommen gültig aufrecht erhalten. Es steht ferner

2) fest, daß auch in der nächstfolgenden Periode vom 9ten bis 12ten Jahrhundert das Verfahren der Kirche dem Gelübdebruch gegenüber noch ein in zahlreichen Beziehungen variirendes war; daß sich aber bei der völligen Zerrüttung der kirchlichen Autorität in den Hauptländern das einfache

1) a. a. O. l. 9 c. 21 n. 9 fg.
2) a. a. O. n. 23.
3) Handbuch des kathol. Eherechts. Gießen 1855. S. 214.
4) a. a. O. S. 309.

Eheverbot bald als ein unzulänglicher Schutzwall des kirchlichen Rechtes und der christlichen Sitte erwies; daß darum zunächst von einzelnen Particularsynoden in der völligen Nichtigkeitserklärung einer solchen in Folge eines Treubruches ermöglichten Verbindung ein weiterer Grenzcordon gezogen wurde und daß endlich diese vor und nach, hie und da als Norm angenommene Bestimmung nach mehrhundertjährigem Bestande auf dem ersten und zweiten Lateranum in den Gemeinbesitz der Kirche überging. Mit der Einführung der Sache in das canonische Recht war gleichzeitig auch der einfache Wortausdruck gefunden und von da an ist das in der Praxis und der langsam fortschreitenden theolog. Entwicklung geläuterte und bewährt gefundene Verfahren in der Folgezeit stets geltendes Recht geblieben, ohne daß das Tridentinum oder andere Verordnungen etwas daran geändert hätten.

Es leuchtet demzufolge von Neuem ein und steht endlich

3) fest, daß die Gelübdesolennität nichts anderes als eine Einrichtung der kirchlichen Gesetzgebung ist ohne irgend welchen Antheil des Gelübdeträgers; daß somit auch die genaue Umgrenzung, die Bestimmung der einzelnen Requisite derselben, ferner ihr Fortbestehen in der Zeitdauer ihrer Rechtsgültigkeit ausschließlich von der Entscheidung eben derselben Gesetzgebungsgewalt abhängt. Auf die knappe Form einer Definition zurückgeführt wird somit unserm Dafürhalten nach das solenne Gelübde am besten als solches erklärt, bei welchem der Gelobende zufolge kirchenrechtlicher Bestimmung seine Fähigkeit zur Eingehung einer Ehe, eventuell zur Fortsetzung der bereits geschlossenen aber noch nicht vollzogenen, ferner zum Besitze und Erwerbe von Vermögen sowie zur Disposition über den eigenen

Willen verliert. Die mit so großem Kraftaufwande von einzelnen Meistern der Scholastik über diesen Gegenstand angestellten Untersuchungen beruhen ihrem Resultate zufolge auf bloßen Mißverständnissen und falschen Voraussetzungen. Es hat sich gezeigt, daß selbst die größte Fülle von Ceremonieen und äußern Formalitäten bei der Gelübdeablegung nicht im Stande ist, einen verungültigenden Einfluß auf die nachfolgende Ehe zu üben. Auch für den Nichttheologen bedarf es unserer obigen Untersuchung zufolge keiner tiefern Auseinandersetzung, um zu erkennen, daß man auf dem Wege des Sentenzenmeisters dahin käme, die äußere Form allein statt des innern Wesens als das Entscheidende zu setzen. — Es hat sich ferner gezeigt, daß das Vorhandensein der Solennität durchaus unabhängig ist von der beim Antritt des Ordensstandes vorkommenden Benediction oder Consecration und man begreift, daß, nachdem dieser Erklärungsmodus des hl. Thomas von ihm selbst und seinen Schülern aufgegeben worden, das so gänzlich unbefriedigende Ergebniß der nähern Prüfung desselben in der Folge Niemand angelockt hat, ihn sich anzueignen. — Es steht endlich außer allem Zweifel, daß auch die Traditionshypothese, sei es nun daß sie die Hingabe als einen im Gelübde eingeschlossenen oder neben ihm herlaufenden selbständigen Act betrachtet, die ehetrennende Kraft der Solennität nicht zu erklären vermag. Wir konnten uns durch die große Zahl der Vertreter, welche dieser Erklärungsversuch gefunden hat, natürlich nicht abhalten lassen, seine Haltbarkeit zu prüfen und wie wir ihn hiebei auf Vorstellungen basiren fanden, welche bei folgerichtiger Durchführung die Solennität ganz in das Subjective aufzulösen drohten, so sahen wir ihn auch bezüglich der Nothwendigkeit der Solennität für den Ordensstand

sowie der Dispensabilität des feierl. Gelübdes zu Resultaten gelangen, welche gegenüber zahlreichen im kirchlichen Rechte und in der Geschichte festgestellten Sätzen ihre Feuerprobe nicht bestehen konnten und somit zum Ueberflusse den anfänglich noch vorausgesetzten Grad der Zulässigkeit der ganzen Hypothese in das gerade Gegentheil verwandelten. Selbst der Friedensvorschlag, welchen die Vertreter dieser Entstehungstheorie zum Schutze ihrer Anschauung und der Schlußerklärung vorzubringen pflegen, daß die Selbsthingabe nur dann in der besagten Richtung wirkungsvoll sei, wenn sie von einer acceptatio der Kirche begleitet sei, stellte sich uns als ein nicht annehmbares Angebot eines Compromisses dar, bei welchem allerdings weniger offen, immer wieder die Solennität auf die selbständige Verursachung des Gelübdeträgers und nicht auf die kirchliche Gesetzgebungsgewalt zurückgeführt wurde.

Auf Grund dieser Ergebnisse sind wir nunmehr in der Lage, beinahe sämmtliche Definitionen, wie sie sich aus den ältern in den neuern und neuesten Behandlungen unsers Gegenstandes wiederholen, theils als falsch, theils als dunkel und zu Mißverständnissen Anlaß gebend zurückweisen zu müssen. Dieser fast gänzliche Mangel einer befriedigenden wissenschaftlichen Bestimmung des Solennitätsbegriffes kommt zunächst und hauptsächlich daher, daß, während ehedem die ersten Meister der Scholastik sich umfassend mit diesem Problem beschäftigt haben, die Theologen der Folgezeit wie eine völlige Abspannung des früher so regen wissenschaftlichen Interesses an den moraltheologischen Fragen überhaupt, so auch speciell bei unserm Gegenstande, wir möchten fast sagen, eine Scheu bekunden, die mit ihm verbundenen Schwierigkeiten tiefer anzufassen. So schleppen

sich unerörtert die Fehler und Ungenauigkeiten der sämmtlichen Solennitätstheorieen augenblicklich noch in den Definitionen fort und der Leser bleibt meist in Ungewißheit, wo das eigentlich Principielle und Grundlegende zu suchen.

Wie wenig gelungen der von Petrus Lombardus gemachte, oben erwähnte Versuch der fraglichen Begriffsbestimmung sei, erhellt schon daraus, daß er gleich beim Beginne einer genauern Erforschung des Wesens der Solennität durch den hl. Thomas verlassen und fürder nicht einmal einer besondern Berücksichtigung mehr würdig befunden wurde. Nur dadurch erlangte derselbe eine zu seiner Bedeutung in umgekehrtem Verhältnisse stehende Verbreitung und Beachtung, daß er zur Wahl und allgemeinen Annahme des Adjectivs solennis Anlaß gab, durch dessen Beifügung von da an das betreffende Gelübde kurz als ein solches bezeichnet wurde, welchem nach kirchlichem Rechte die Kraft zur Verungültigung der nachherigen Ehe innewohnen sollte. So nämlich glauben wir, beiläufig bemerkt, nunmehr unsere obigen Bemerkungen bezüglich der ersten Aufnahme dieses Wortes in die scholastische Kunstsprache mit Zuverlässigkeit präcisiren zu können und die principlose, äußerliche Auffassung des Wesens der Gelübdesolennität seitens des Sentenzenmeisters ist nicht auf Rechnung des zuvor schon gebräuchlichen Terminus zu bringen, sondern umgekehrt die Wahl dieses Wortes mit jener ausdrücklichen technischen Bestimmung als eine bedauernswerthe Folge jener willkürlichen Definition zu betrachten. Obwohl nun über den Werth resp. die Werthlosigkeit der Begriffsbestimmung des Sentenzenmeisters so wenig Zweifel besteht, daß selbst jene moraltheologischen Handbücher, welche sich auf eine magere Definition der Solennität beschränken, durchgehends

die Bemerkung beizufügen nicht unterlassen, das Wesen des solennen Gelübdes dürfe nicht in einem gewissen Grade der Publicität und in einem hohen Maße ceremonieller Aeußerlichkeiten gesucht werden, sehen wir dieselbe gleichwohl von einzelnen Schriftstellern wieder aufgenommen, mitunter noch ohne principielle Schärfe verbunden mit Elementen der andern Schulmeinungen. So definirt der letzte Vertreter der scholastischen Behandlungsweise der Moraltheologie, der Würzburger Jesuit Voit in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts das feierliche Gelübde als ein solches „quod fit cum solennitate“ [1]) und fügt dann, wie wenn der Fehler dieser Cirkelerklärung durch Aufzählung der Fälle, in welchen das solenne Gelübde vorkommt, gehoben werden sollte, gleich hinzu „sc. per susceptionem sacri ordinis vel per professionem religiosam.“ Auch die weiter folgenden Worte: „iuxta Busenbaum solemnitas in eo consistit, quod ut tale admittatur ab Ecclesia“ sind schwerlich geeignet, das erforderliche Verständniß zu vermitteln. Man sieht leicht, daß es hier überall an Klarheit und Bestimmtheit fehlt, und die Herstellung eines deutlichen und reinen Begriffes der Solennität aus diesen Worten dürfte mit vollem Recht zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht werden. — Mit der genannten nicht unähnlich und auch nicht bestimmter als sie sind die Definitionen, welche von dem Italiener Scavini [2]) und dem Ungarn Palasthy [3]) in ihren Moraltheologien aufgestellt werden, obgleich beide das Bemühen bekunden, durch Beifügung ein-

1) Theolog. mor. edit. 7a. Wirceburgi 1860. P. 1 pg. 232.
2) Theolog. mor. ed. 4. Paris 1863 tom. II. p. 191.
3) Theolog. mor. Ratisbonae 1861. P. 2 sect. 1 pg. 196.

zelner Nebenbestimmungen ihre Erklärung zu befestigen und der letztere noch zwischen „ritus“ et „res solemnis“ unterschieden wissen will. Wir könnten diese Beispiele noch mit andern vermehren, glauben jedoch zum Beweise der noch fortdauernden Unklarheit und Unfertigkeit der Begriffsbestimmung uns mit der Notiz begnügen zu können, daß selbst in der allerneuesten Zeit zur Erläuterung des solennen Gelübdes noch derselbe Weg eingeschlagen wird von Ritter [1]), wiewohl für ihn gerade, den Darsteller „der Moral des hl. Thomas von Aquin“ [2]) die Erkenntniß nicht ferne lag, daß das eigenthümliche Wesen der Solennität durch jenen vagen Sprachgebrauch bis zur Unkenntlichkeit verwischt worden sei und somit am allerwenigsten durch ein Zurückgehen auf denselben erkannt werden könne. Ueberall wiederholen sich bei diesen Definitionen dieselben Schwankungen der Auffassung; überall finden wir auch bei den genannten Autoren die seltsame Erscheinung, daß zuvörderst das Wesenhafte, das Unterscheidende des solennen Gelübdes, woran es ihrer Ansicht nach in seiner Eigenheit erkannt werden soll, dargelegt und dann als Complement hinzugefügt wird, bei welchen Gelübden diese Merkmale vorhanden. Sie verrathen damit selbst schwachen Glauben an die Klarheit des eigenen Lösungsversuches und bestätigen zum voraus schon unsere Ansicht, daß es vergebens sei, nach jener principiellen Anleitung den Versuch einer Grenzbestimmung des solennen Gelübdes zu machen.

Wie resultatlos aber auch die Wiederaufnahme dieser Erklärungsweise, welche man als schon längst aufgegeben

---

1) Breviarium der christl. Ethik. Regensb. 1866. S. 612.
2) München 1858.

betrachten durfte, sein mag, immerhin bekundet sich in ihr das anerkennenswerthe Bestreben, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus das Wesen der Solennität zu erläutern, die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des solennen Gelübdes auf ihren Ursprung, auf das Motiv ihrer Entstehung zurückzuführen. Wir erblicken hierin trotz der Unhaltbarkeit ihrer Resultate immer noch einen bedeutenden Vorzug derselben vor jenen andern, welche an Stelle einer klaren, scharfen Definition der Solennität ein Verzeichniß der beiden Gelübde setzt, welche gewöhnlich als feierliche bezeichnet zu werden pflegen. Gewiß, eine solche Angabe erleidet, sofern namentlich die Erörterung jener Frage umgangen wird, ob die mit dem Empfange der höhern Weihen verbundene Ehelosigkeit auf einem Gelübde oder einem bloßen Kirchengesetze beruhe, im Allgemeinen keine Beanstandung, entbehrt aber mindestens auch für den, der einen genauen Begriff des solennen Gelübdes erlangen will, aller Bedeutung. Unmöglich läßt sich der eigenthümliche Charakter der Solennität aus einer arithmetisch genauen Zusammenstellung der einzelnen feierl. Gelübde oder aus einer Anzeige ihres Zweckes [1]) oder aus einer Angabe des Ortes und der Zeit, wo sie vorkommt [2]), oder überhaupt aus einer Beschreibung abnehmen, die auf eine genauere Bezeichnung der Grenzen der Solennität

1) vrgl. Simar, Lehrbuch der kath. Moraltheol. Freiburg 1867. S. 224.

2) Lomb, Christkathol. Moral. Regensburg 1844 S. 125. — Gousset, théolog. morale ed. 4. Bruxelles 1849 tom. I pg. 151. Probst, Kathol. Moraltheol. Tüb. 1850 Bd. 2. S. 752. — Fuchs, System der christl. Sittenl. Augsb. 1851. S. 333. — Elger, Lehrbuch der kath. Moraltheol. Regensburg 1852. Bd. 2. S. 128. — Hähnlein, Principia theol. mor. Wirceburgi 1855. pg. 206. — Bittner, Lehrb. der kath. Moraltheol. Regensb. 1855 S. 306.

keine Rücksicht nimmt. Man hat sich gerade in der Neuzeit mittels solcher ungenügenden Erklärungen der schwierigen Aufgabe einer eingehenden Erörterung entheben zu können vermeint und so Definitionen geliefert, die sich besonders durch Eine Eigenschaft, nämlich ihre Bequemlichkeit empfehlen, im Uebrigen aber wohl kaum Anspruch erheben wollen, an dem Richtscheit der Regeln der Logik geprüft und gewürdigt zu werden. Die mitunter angekündigte, überall aber ersichtliche Bezugnahme dieser Definitionen auf die Decretale Bonifaz VIII. erweist sich darum als ein ungeeignetes Legitimationsmittel, weil beim Erlaß der letztern blos einem praktischen Bedürfnisse Rechnung getragen wurde und es nicht darauf ankam, den Solennitätsbegriff nach der theoretischen Seite die ihm gebührende Berücksichtigung finden zu lassen.

Noch vager, wie die vorgenannte ist jene weitere Definition, der zufolge man das solenne Gelübde als dasjenige bezeichnet, welches von der Kirche als solches acceptirt wird. Wie unglaublich die ernsthafte Aufstellung einer solchen Begriffserklärung erscheinen mag, es ist eine nicht wegzuläugnende Thatsache, daß mit ihr selbst solche Namen verknüpft sind, welche sonst in moraltheolog. Fragen ein gewisses Ansehen behaupten. So definirt beispielsweise der italienische Jesuit Tamburini [1]) und sein Ordensgenosse Lacroix [2]), so mit dem erstern ungefähr gleichzeitig der Minorit Sporer [3]), so der hl. Liguori [4]) und in der allerjüngsten Vergangenheit

1) Opera omnia. Explic. decalogi. Venetiis 1680 pg. 99.
2) Theolog. mor. Coloniae 1719 tom. 1 pg. 216.
3) Theol. mor. Venet. 1731 tom. 1 pg. 228.
4) Theol. mor. ed. Heilig. Mechlin. 1852 tom. 2 pg. 351.

Dieckhoff [1]) und der Baltimorer Erzbischof Kenrick [2]). Das allein auffindbare Wahrheitskörnchen, aus dem heraus sich diese Begriffsbestimmung entwickelt haben mag, ist wohl in der richtigen Erkenntniß jener Autoren zu suchen, daß es zur Solennisirung eines Gelübdes des Entgegenkommens und Eintretens der kirchlichen Autorität bedarf. Allein so wie jene Definition gewöhnlich formulirt wird, kommt auch dieser Gedanke nicht zum Ausdruck; es wird vielmehr durch den Wortlaut jene andere gerade entgegengesetzte Auffassung bestätigt, daß das gelobende Subject nicht allein das Gelübde, sondern auch die Solennität des Gelübdes aus sich allein setze und die kirchliche Autorität nur in so fern Theil nehme, als sie das unabhängig von ihr constituirte solenne Gelübde nachträglich anerkenne und acceptire. Daß auch hier wieder idem per idem erklärt und der Solennitätsbegriff nicht deutlicher, sondern dunkler wird, wollen wir nur nebenbei bemerken.

Als fehlerhaft und ungenügend müssen wir ferner jene Anschauung bezeichnen, derzufolge das Wesen des solennen Gelübdes in der Bestimmung bestehen soll, Inaugurationsact eines für alle Zukunft unwandelbaren Standes zu sein, wie dies von Lessius [3]) behauptet und in unserer Zeit von dem Franciskaner Van der Velden [4]) wiederholt worden ist. Endlich sind unseres Dafürhaltens dem Richtigen auch jene fern geblieben, welche unter Wiedereinführung der oben abgewiesenen Solennitätstheorien früherer Jahrhunderte das Wesen und die Eigenthümlichkeit der feierlichen Gelübde aus

---

1) Compendium ethic. christ. Paderborn 1852 pg. 245.
2) Theol. mor. ed. 2. Mechlin. 1861. Vol. 2 pg. 10.
3) de iustitia et iure. Brixiae 1696 pg. 436.
4) Principia theol. mor. Trudonopoli 1854. tom. 1 pg. 90.

der Verbindung einer unbedingten und unwiderruflichen Hingabe mit der Acceptation derselben seitens der rechtmäßigen Autorität erklären zu können vermeinen. Wir verweisen namentlich auf den bekannten Dominikaner Billuart [1]), sowie auf Martin [2]), welcher durch eine getreue Uebersetzung der Worte des erstern offenbar dessen Auffassung ganz zu der seinigen gemacht hat. Von der formellen Angemessenheit der etwas weitläufigen und verschränkten Erklärung sehen wir ganz ab, um lediglich bei den sachlichen Anständen zu verweilen. Die Ansicht jener Autoren geht dahin, daß die Solennität auf einem einträchtigen Zusammenwirken der im Gelübde bekundeten Willensrichtung des Gelobenden einer- und der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt andererseits beruhe. Wo wir oben [3]) bereits die Verbindung dieser beiden Factoren und die Wirksamkeit einer solchen Einigung der subjectiven Hingabe und der besagten objectiven Norm des Nähern besprachen, konnten wir das Zugeständniß nicht ablehnen, daß unter den zahlreichen Erklärungsversuchen gerade der vorliegende als der beste und dem Leben entsprechendste noch am ersten die gefundene Verbreitung verdiene. Dasselbe Urtheil läßt sich auch dann aufrecht halten, wenn, wie dies von Andern geschieht, in der Definition die Gelübdesolennität nicht in Beziehung zur kirchlichen Acception im Allgemeinen, sondern zur Approbation des Ordens gebracht wird, in den der Gelobende eintritt [4]). Gerade so formulirt findet ja die ganze Definition und speciell ihre Abhängigkeitserklärung

1) Summa s. Thomae. Wirceburgi 1767 tom. 12. pg. 211.
2) Lehrbuch der kathol. Moral 4te Aufl. Mainz 1859. S. 509.
3) S. 35 u. 36.
4) vrgl. Uhrig, System des Eherechts. Dillingen 1854. S. 25.

der Solennität von der Autorität der Kirche in der oft angezogenen Decretale Bonifaz' VIII. ihre treffliche Stütze und wird zudem durch den jetzt noch kirchlich feststehenden Modus für die Uebernahme des solennen Gelübdes im Allgemeinen als richtig erwiesen. Allein auch mit dieser Verhältnißbestimmung ist die Aufgabe noch immer nicht vollständig bereinigt. Einmal kann, wie unsern obigen Ausführungen zufolge, in dem Rescripte Bonifaz' VIII., so auch in jener Beschreibung des Zustandekommens des solennen Gelübdes keine wissenschaftlich genaue, deutliche Bestimmung des Wesens der Solennität gefunden werden und dann ist auch nach der dermalen bestehenden Praxis der Begriff der kirchlichen oder besser päpstlichen Approbation ein so weiter und unbestimmter, daß auf Grund dieser Definition manches einfache Gelübde als feierlich betrachtet werden müßte. Wird auch der letztere Fehler bei der Wahl jener andern ersten Form glücklich vermieden, so leidet diese hinwider an Mängeln, welche der eben besprochenen abgehen. Zunächst dürfte mit der Erklärung des solennen Gelübdes als „einer unwiderruflichen Hingabe, welche von der Kirche als solche acceptirt wird" kaum etwas Erkleckliches für die Aufhellung des dunkeln Begriffes geschehen sein. Dann aber führt diese Definitionsweise noch eine Unklarheit mit sich. Während nämlich unsern frühern Erörterungen zufolge die kirchliche Gesetzgebung allein es ist, welche das Gelübde solennisirt, werden bei dieser Anschauung offenbar die genannten beiden Momente in gleichem Grade berechtigt, es wird selbst bei der günstigsten Interpretation zwischen denselben ein ungewisses, schwebendes Gleichgewicht behauptet. Die Solennität ist in jener Erklärung zu einem Compositum gemacht, ohne daß erhellt, bei welchem der beiden constituirenden

Factoren der Schwerpunkt ruhe, ob derselbe mehr aus der subjectiven Hingabe des Gelobenden oder aus dem Eingreifen der kirchlichen Autorität hervorgegangen sei.

Wie die Traditionshypothese diesen und allen andern Vorwürfen entgehen, überhaupt unbeschadet der in unserer Materie erflossenen lehramtlichen Erklärungen aufrecht erhalten werden könne, ist wieder jüngst, aber auf eine ganz neue, von uns oben [1]) angedeutete Weise von dem Jesuiten Ballerini zu zeigen versucht worden. Auf eine Bemerkung, welche in der revue des sciences ecclés. [2]) bezüglich seiner Solennitätserklärung in der 9ten Auflage der Gury'schen Moral gemacht worden war, antwortete er zunächst brieflich [3]), daß er die diesbezüglichen Erklärungen Bonifaz' VIII. und Gregor's XIII. ganz zu den seinigen mache und daß es vielleicht nur einer genauern Auseinandersetzung bedürfe, um seine Anschauung mit den bewußten Constitutionen ganz im Einklang erscheinen zu lassen. Eine solche gibt er dann in seiner 2ten Ausgabe sonderbarer Weise da, wo er vom Sacrileg handelt [4]) und, was uns noch sonderbarer, ja fast als ein Anzeichen selbstbewußter Unsicherheit erscheint, weder in der versprochenen Deutlichkeit noch auch mit den eigenen, sondern mit den Worten einzelner Theologen. Wie zwischen Sponsalien und Ehen stellt er in mehreren Citaten aus Suarez und dem hl. Thomas auch zwischen einfachen und feierlichen Gelübden als einzigen Unterschied auf, daß dem letztern stets eine Hingabe der

1) S. 37.

2) 1868 Mai pg. 449.

3) vrgl. revue des sciences ecclés. 1868. Décembre.

4) Compendium theolog. moral. P. Gury ed. 2. Romae 1869 tom. 1 pg. 225. Not. a.

gelobenden Person verbunden sei, welche dem einfachen Gel. mangele, welche aber auch beim feierlichen den weitreichenden Einfluß auf das Verehelichungsrecht nicht aus sich selbst übe, sondern der kirchlichen Gesetzgebung blos als Anlaß diene, der betreffenden Person die Fähigkeit zur Fortsetzung der noch nicht vollzogenen Ehe, sowie zum Abschluß jeder künftigen abzuerkennen. In dieser Weise ist in der That die Harmonie zwischen Traditionshypothese und den kirchenrechtlichen Festsetzungen hergestellt und wir würden, falls keine sachlichen Bedenklichkeiten entgegenständen, an dieser Darlegungsweise nur den formellen Fehler rügen müssen, daß sie an die Stelle des Hauptsächlichen, des Gelübdes, die immerhin nur accessorische Hingabe gesetzt hat. Der, welcher sich zu ihr bekennt, dürfte, wie uns scheinen will, nicht mehr von einem solennen oder besser solemnisirten Gelübde, sondern nur noch von einer so qualificirten traditio reden. Aber jener Erklärungsversuch ist auch auf Voraussetzungen auferbaut, die sich als nicht zulässig erweisen. Ballerini mußte ja wissen, daß wie dem feierlichen, so auch vielen einfachen Gelübden namentlich heut zu Tage die besagte traditio annex sei, daß somit in dieser beiden Gelübdeclassen gemeinsamen Zugabe keineswegs das unterscheidende Merkmal derselben gefunden werden könnte. Der von ihm weniger zu Gunsten der eigenen, als zur Entkräftung unserer Anschauung erbrachte Hinweis auf die Mitglieder der Gesellschaft Jesu, welche bei einfachen Gelübden bis zu einem gewissen Punkte den sonst nur von der Solennität hervorgebrachten Beschränkungen unterstehe, ist darum unwirksam, weil bekanntermaßen nicht zwar deren Charakter als Religiosen, wohl aber diese begrenzte Unfähigkeit zur Ehe u. s. w. auf einer päpstl. Bevorzugung beruht

und eine kirchenrechtliche Ausnahme bildet. Während dieses Argument somit nichts gegen uns beweist, bleiben die übrigen von Ballerini beigebrachten unerwiesen. So können wir seine weitere Behauptung, daß der von uns als charakteristisches Merkmal der Solennität hervorgehobene Einfluß auf die Fähigkeiten des Gelobenden bei manchen feierlichen Gelübden nicht vorhanden sei, als zutreffend so lange nicht annehmen, bis uns solche Beispiele näher angegeben werden, wie wir auch die vielen und großen Schwierigkeiten zu erfahren begierig sind, welche dieser Solennitätserklärung entgegenstehen sollen [1]). Endlich ist Ballerini in großem Irrthum, wenn er Suarez zwar nicht als Vertreter dieser Verhältnißbestimmung, so doch als Gewährsmann für die Richtigkeit derselben anführen zu können glaubt [2]); was

1) »Quae quidem opinio cum solida cuipiam rationi non innititur, tum multis difficultatibus et incommodis iisque non levibus laborat.« a. a. O.

2) Wenn Suarez a. a. O. l. 2 c. 7 n. 13 sagt: in hoc ergo *recte procedit* prior sententia differentiam constituens inter votum simplex et solenne castitatis, quia votum simplex est sola promissio non coniuncta traditioni, votum autem solenne castitatis semper habet aliquam traditionem coniunctam« so kann und muß man dieser Erklärung vollständig beipflichten; es werden gewiß manche einfache — wir würden solche lieber noch private nennen — Keuschheitsgelübde abgelegt, denen nur eine Hingabe der gelobenden Person annex ist, weil sie niemals in eine religiöse Genossenschaft einzutreten beabsichtigte; wäre dies der Fall, so müßte selbst auch ihrem einfachen Gelübde sich noch eine traditio anschließen, wie eine solche niemals von dem solennen getrennt wird. Es ist also hier etwas ganz anderes von Suarez gesagt, als was ihn sein Ordensgenosse Ballerini (a. a. O.) sagen läßt, nämlich »differentiam illam inter votum solenne et simplex »*recte*« *constitui*.« An einer andern Stelle desselben Buches (c. 12 n. 6) sagt Suarez nicht undeutlich »adaequata vel sufficiens differentia inter vot. simplex et solenne inde sumi non potest etc.«

von den Citaten aus Thomas von Aquin zu halten, haben wir oben des Nähern auseinander gesetzt.

So haben wir in diesem kurzen kritischen Abriß fast sämmtliche Moraltheologen der Neuzeit an der Arbeit einer richtigen Bestimmung des Solennitätsbegriffes gefunden, haben aber gleichzeitig auch gesehen, daß die Aufgabe noch nicht als gelöst betrachtet werden durfte. Ob unsere einfache Auffassung desselben richtig sei, mögen Andere entscheiden.

II.

Recensionen.

1.

Die Grabschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier. Urtext und Uebersetzung nebst sprachlicher und sachlicher Erklärung von Dr. **S. J. Kämpf,** Professor an der k. k. Universität in Prag. Mit einer Beilage, das Epitaph in der phönizischen Originalschrift enthaltend. Prag 1874. Verlag von H. Dominikus.

Durch die vorgenannte Schrift Kämpfs, der auch an der Inschrift des Moabitischen Königs Mesa sich versucht hat, ist die phönizische Epigraphik, somit auch das hebräische Sprachgut mehrfach gefördert worden. Die Grabschrift Eschmunazars ist in sich wichtig genug, und zeigt so viele sprachliche, religiöse und archäologische Berührungspunkte mit dem A. Testament, daß man mit ihr bekannt gemacht zu werden verlangen darf. Sie wurde 1855 nicht weit von der uralten Königsstadt Sidon (Saida) auf einem in einer Höhle beim Nachgraben gefundenen Sarkophag entdeckt, auf dessen Deckel sich zugleich das Bild des Königs befand. Der gelehrte und um semitische Alterthumskunde hochverdiente Herzog von Luynes erwarb den kostbaren Fund für den

Louvre in Paris und bearbeitete die Inschrift auch selbst, worin er bald an verschiedenen meist deutschen Gelehrten zum Theil glücklichere Nachfolger hatte. Denselben reiht sich nun H. Kämpf in einer selbständigen Bearbeitung an, nachdem er schon 1870 in einem Anhang zu seiner „Inschrift auf dem Denkmal Mesa's" Proben einer Revision der Grabschrift des Königs Eschmunazar gegeben hatte. Es ist auch unzweifelhaft, daß durch die neueste Bearbeitung manche Dunkelheiten und Schwierigkeiten des grammatischen und lexikalischen Theils der Inschrift aufgehellt, andere einer Lösung näher gebracht worden sind. Man verdankt dieß zumeist der gründlichen Bekanntschaft des Verf. mit den talmudischen und andern nachbiblischen chaldäisch-aramäischen Dialekten, welche hier zum erstenmal in umfassenderer Weise zur Erklärung des phönizischen Schriftdenkmals herangezogen worden sind. Daß dieß geschehen konnte, ist dem Unterzeichneten ein Beweis dafür, daß die Inschrift nicht vordavidisch ist, sondern dem fünften oder vierten Jahrhundert angehört, wo das uralte Sidon unter persischer Herrschaft eine Nachblüthe erlebte und in ganz Vorderasien das Aramäische mehr und mehr sich zur herrschenden Sprache machte, aus der später das Talmudische die meisten Bestandtheile an sich zog. Doch zeigt die Sprache der Inschrift in der Hauptsache gleich der Moabitischen König Mesa's althebräisch-phönizische Art, die sich in jenem entlegenen Küstenreich Nordwestsyriens am leichtesten noch intakter halten konnte. Für spätern Ursprung spricht auch entschieden der Vulgärdialekt der Inschrift.

In derselben führt der König durch alle 22 Zeilen selbst das Wort, vom Grabe her, in welches er wie zweimal, Z. 3 und 12 geklagt ist, zur Unzeit (bal ʿitti)

hingerafft worden war, „ein Sohn bedrängter Tage, eine Stütze der Waise“. Er droht: keine Regierung und Keiner soll öffnen dieses Lager. Auch soll man nicht wegtragen den Sarg meines Lagers und mir nicht beigesellen in meinem Lager den Sarg eines zweiten Lagers. — — — Die es thun, denen soll nicht werden ein Lager bei den Schatten, und nicht sollen sie begraben werden in meinem Grabe und nicht sollen ihnen bleiben Sohn und Same an ihrer Statt. Und auch der Same derselben, heißt es weiter unten, soll nicht haben Wurzel unten und Pracht oben und Ansehen im Leben unter der Sonne. Refrainartig wiederholen sich jezt, da die Rede aus dem Grabe einen neuen Anlauf nimmt, die Eingangsworte, und es folgt noch eine Aufzählung von Tempeln und Heiligthümern, welche der König und „seine Mutter Am-Astart (d. i. Magd, Dienerin der Astarte), Priesterin der Astarte“ in Sidon und Umgegend gebaut haben. Endlich erfleht der Geist des Todten vom Herrn der Könige (adon melachim, gewiß nicht der persische Großkönig, sondern Baal der Himmelskönig, wie vorher Astarte (Himmels)-Königin hieß) für die Sidonische Herschaft „Dor und Joppe, die herrlichen Getraideländer im Gefild Sarons, gemäß der Großthaten, die ich ausgeführt“ und kommt nach beinahe wörtlicher Wiederholung der früheren Bedrohung der Grabesschänder zum Schluß und zur Ruhe.

Auf das Sprachliche, das vielfältige und interessante Berührungspunkte mit dem Hebräischen, Chaldäischen, Arabischen bietet, ist hier nicht näher einzugehen: es genügt die Bemerkung, daß auch hier das Phönizische dem Althebräischen gegenüber, der feinen und ästhetisch hochstehenden Sprache des erwählten Volkes, tiefer abgestuft sich zeigt, im Ein-

klang mit der Völkertafel, welche die Phönizier (Sidon) zu den Chamiten stellt, und dem Hebräischen nach allem eine im höheren Grad selbständige Entwicklung und Vervollkommnung in der ältesten Zeit zuzuerkennen ist, als es gewöhnlich geschieht. Von derselben haben auch die Phönizier, die vom vorderasiatischen Tieflande aus das Chaldäische der assyrisch-babylonischen Keilschriften annahmen und in ihre neue Heimath am Mittelmeer mitbrachten, in der Folgezeit profitirt.

Als allgemeinen Gottesnamen der Grabschrift bemerken wir alonim (אלנם), was auch im Pönulus des Plautus Act. V, sc. 1 Anf. gemeinsamer Name der Götter ist und dem später Elohim substituirt scheint. Auch assyrisch ist ilu, iluv, plur. iliv, ili gemeinsamer Göttername und im ältesten Babylonien Ilu Name des höchsten Gottes.

Zu Anfang des Vorworts schreibt der Verf. seltsamer Weise: 1855 gruben Landsleute südöstlich von Saida, statt Landleute, mindestens unklar ist S. 2 der Satz: so wird eine Sprache durch starke schriftstellerische Verwendung in formeller Beziehung wohl materiell ärmer, dafür aber geistig reicher; zweimal steht indentisch, S. 20 Ἰωζααρ. In Eschmun, der ersten Hälfte des Königsnamens der Inschrift mag Schem, Sem stecken, da auch die Midraschim Manches was die Sage dem Esmun beilegt, von Sem aussagen. Aber daß (S. 21 Note) Asklepios ein Sohn des Sydyk gewesen und Sem Gen. 6, 10 ein Sohn des Zaddik (ib. V. 9) war, ist ein curioser Beweis hiefür. Manche hebräische Buchstaben sind falsch gedruckt: n für m S. 25, g für n S. 28. und 32 in der Note, S. 34 oben umgekehrt. Bedauerlich ist der Mangel an arabischen Typen, für welche hebräische gesezt werden mußten.

Die Einleitung über das Verhältniß des Phönizischen zum Hebräischen und des Leztern zum Arabischen, ist im ersten Theil zu kurz ausgefallen. Auch das Moabitische Mesa's im Verhältniß zum Phönizischen hätte ausführlicher dargestellt werden sollen. S. 64 ist gemäß Commentar und Uebersezung בָּתַּי statt des Singul. zu lesen, und was ebendaselbst bemerkt wird „daß es בת, ohne Jod geschrieben, heißt, beweist wiederum, daß das Jod in der Accusativpartikel אית quiescierendes ist" gilt nicht für die dort behandelte Stelle, wo ja der Plural des Wortes steht, sondern für Z. 17 f., wo es defektive geschrieben ist. Die Uebersezung macht S. 79 Eschmunazar zum Enkel des gleichnamigen Königs, während der Commentar richtig „Sohnessohn des Königs Eschmunazar" als Apposition zu König Tibnith, dem Vater des in der Inschrift redenden Königs faßt, lezterer somit als Urenkel jenes Eschmunazar zu betrachten ist.

Nicht ohne Werth ist eine Vergleichung der phönizischen Originalschrift unsres Denkmals mit der über ein halbes Jahrtausend älteren des Mesadenkmals, über welche Refer. in Merx, Archiv für wissensch. Erforschung des A. Test. Bd. II, Heft I S. 96 ff. ausführlicher gehandelt hat. Die viel jüngere Inschrift steht der des Mesa an Feinheit, Correktheit und Unterscheidung formverwandter Buchstaben entschieden nach und hat auch die Wortabtheilung durch Punkte nicht. — Zu den lezten Zeilen, wo Dor und Joppe, „die herrlichen Getraideländer Sarons" für die Sidonische Herrschaft erfleht werden, war auf act. 12, 20 zu verweisen, wonach Sidon Friede mit K. Agrippa suchte, weil es des Kornes aus dessen Lande bedurfte.

Himpel.

2.

System der Metaphysik. — Dargestellt von Dr. **Wilhelm Kaulich**, k. k. a. o. Professor der Philosophie an der Universität zu Graz, correspondirendes Mitglied der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Prag. Verlag von F. Temsky. 1874.

Der Verf. des vorliegenden Werkes ist bereits durch mehrere gediegene philosophische Schriften, besonders durch sein „Handbuch der Logik“ 1869 und durch seine „Psychologie“ 1870 rühmlichst bekannt. Sein System der Metaphysik nun ist vom neuern dualistischen Standpunkt bearbeitet. Was den Standpunkt seiner Speculation betrifft, so gibt er selben kurz in „der Vorede“, S. V an: „Der richtige Vernunftgebrauch muß sicher zu dem Resultate führen, daß ohne die Idee eines persönlichen Gottes, verbunden mit der Creationsidee, und ohne die Anerkennung des „(qualitativen)“ Gegensatzes von Geist und Natur im Bereiche des geschaffenen Seins kein Verständniß des Menschendaseins wie des kosmischen Ganzen gewonnen werden könne.“ Davon fest überzeugt, will er besonders die irrigen Meinungen über seine angefeindete Denkrichtung beseitigen. — In der „Einleitung“ seines Werkes zeigt der Verf. daß „die Gewinnung der Gottesidee“ das Ziel der philosophischen Erkenntniß sei (S. 19). Auch die Metaphysik ist ein Theil der Philosophie. Sie hat eine ähnliche Aufgabe, wie diese S. 23: Auch sie will „Aufschlüsse über Gott und Welt, und die Stellung des Menschen im Weltganzen ertheilen.“ Sie will gleichfalls „die Welt aus einem lezten Realgrund ableiten.“ Folgende Fragen bilden nach Kaulich den Kernpunkt aller metaphysischen Untersuchungen: „Was ist das Sein und was Erscheinung? Wie muß sich in Folge einer bestimmten Qualität des Seins die Erscheinung in qualitat iver Hinsicht gestalten?

Wie müssen wir uns in Folge einer bestimmten Qualität der Erscheinung, das ihr zu Grunde liegende Reale denken?" (S. 24.) —

Mit Recht sagt der Verf. S. 20: „Nach der richtigen oder unrichtigen Auffassung der Idee Gottes wird sich das ganze philosophische Lehrsystem gestalten." Allein diese richtige Auffassung der Idee Gottes wird sich nach unserer Ansicht nur aus einer vorangehenden richtigen Auffassung und Analyse der Weltcreatur, d. h. aus der richtigen Erkenntniß der wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Natur ergeben. Deßhalb glauben wir: Man könnte die Metaphysik in einen analytischen und synthetischen Theil eintheilen. Im analytischen Theil würde man von der Erforschung des Wesens vom Geiste (speculative Pneumatologie), von der Natur (Naturphilosophie) und vom Menschen (speculativen Anthropologie) ausgehen, und könnte so aus ihrer gesammten Bedingtheit das Dasein Gottes und sein unbedingtes Wesen erschließen [1]). (Dieß wäre der Weg des Aufsteigens vom Endlichen zum Unendlichen.) — Dann aber könnte man im synthetischen Theile von Gott, von der Frage ausgehen: wie in der absoluten Dreipersönlichkeit die Weltidee entsteht, und wie sie realisirt wird? — Sofort könnte man das Verhältniß Gottes zur Welt, als Schöpfer, Erhalter, Regierer und Vollender betrachten (speculative Kosmotheologie). (Dieß wäre der Weg des Herabsteigens vom Unendlichen zum Endlichen.) — Unser Verf. ging gleichfalls den analytischen Weg. (S. 27—72. „I. Hauptstück. Analytischer

---

1) Auch J. H. Fichte hat in seiner instruktiven Schrift: „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung" den analytischen Weg der Forschung eingeschlagen. Er suchte zuerst den Weltbegriff, (§ 25, S. 96) um dann den richtigen Gottesbegriff zu finden.

Theil“), jedoch nicht vollständig. Denn er reflektirte anfangs wohl auf das Wesen des Geistes und Gottes, aber nicht auf das Wesen der Natur und des ganzen Menschen auch. — Da er findet, daß das sinnlich Gegebene kein zuverläßiger sicherer Ausgangspunkt für die philosophische Forschung ist, sondern nur das denkende Subject (S. 28), so analysirt er die Thatsachen des Selbstbewußtseins des Menschengeistes. Kaulich beweist hier zuerst die Realität des denkenden Subjektes, indem der Ichgedanke dem Geiste zuerst gewiß und über allen Zweifel erhaben ist. Er erschließt zugleich aus dem Selbstbewußtseinsprozeße des Geistes die Kategorie der Causalität. Dadurch findet er dann den qualitativen Gegensatz zwischen bedingtem und unbedingtem Sein (Substanz) und gewinnt so die Gottesidee, als der absoluten Causalität der Welt. Gut wär' es gewesen, wenn der Verf. zum Selbstbewußtsein des Menschengeistes, und zum Gottesbewußtsein auch das Welt (Natur-)bewußtsein hinzugefügt hätte. Auf diese Art würde er den Inbegriff aller Substanzen der Spekulation angegeben haben. Denn er sagt ja selbst treffend: Der Geist sucht „aus der Erkenntniß seiner selbst und der rings um ihn“ offenbar werdenden Wirklichkeit (Natur) jene Anhaltspunkte zu gewinnen, um den Urgrund von beiden, als das nothwendig Vorauszusetzende zu erfassen und näher zu bestimmen“ (S. 21).

Wichtig ist in der Erkenntnißlehre des Verf. die Bemerkung, daß jede Substanz ein subjectives Dasein hat. Denn „kein Sein ist schlechterdings nur da, um bloßes Objekt für Anderes zu sein, sondern sich bethätigend und dadurch in Erscheinung tretend für Anderes, muß es auch auf irgend einem Punkte des Daseins für sich selbst in

Erscheinung treten, nicht bloß für Anderes sich offenbaren, sondern auch sich selbst offenbar werden. (S. 67.) — Die Subjectivität eines Seins entspricht nothwendig in Form und Gehalt der Qualität seines substantiellen Bestandes." (S. 68.)

Kaulich übergeht nun zur Frage (S. 72): „Wie denn das Dasein einer bedingten und einer absoluten Substanz gedacht werden müsse? — Dieses bildet den naturgemäßen Uebergang zu dem zweiten Haupttheile der Metaphysik, nähmlich der speculativen Theologie, und es zeigt sich zugleich, daß durch die Beantwortung dieser Frage das Denken den analytischen Weg verläßt, um den synthetischen zu betreten." D. h. er betrachtet zuerst das dreipersönliche Dasein Gottes, und sucht hieraus in der speculativen Kosmologie die apriorischen Daseinsformen der Weltfaktoren zu begreifen. — In der spekulativen Theologie („II. Hauptstück") bespricht der Verf. besonders den absoluten Subjektobjektivirungsprozeß (den absoluten Selbstbewußtseinsprozeß) Gottes. S. 74 sagt er: „Die absolute Substanz ist nicht bloß anfangslos dem Sein, sondern auch dem Dasein nach." Sie muß also absolutes Dasein oder Leben haben in jedem Moment. — S. 77: „Bei einer unbedingten Substanz ist ein Indifferenzzustand gar nicht denkbar." Allein, bemerkt Kaulich weiter (S. 78), jede Substanz muß sich zu einem ihre eigene Erscheinung inne werdenden Subjecte erheben. Daher muß auch ein solcher Subjektobjektivirungsprozeß bei der absoluten Substanz gegeben sein. Für die Art und Weise, wie dieser Prozeß sich vollzieht, wird die Absolutheit der Substanz das bestimmende Moment sein. — Soll eine Substanz überhaupt sich selbst zum Gegenstand werden, so muß sie sich selbst in irgend einer Weise als Objekt gegen-

überstellen." S. 80: „Wie die Substanz Gottes als absolute an sich existirt, so wird sie sich auch in absoluter Weise selbstobjektiviren. Die Form der Selbstobjectivität wird daher die vollständigste sein müssen. Dieses wird aber nur dann der Fall sein, wenn nicht blos eine actuelle Bethätigung, also etwas am Sein Gegebenes, sondern wenn das Sein selbst als Objekt für den weitern Moment der Subjectivirung auftritt." Und ebenso wesenhaft muß auch das Moment der Bezeugung der Wesensidentität zwischen dem ersten und zweiten Factor sein (S. 83). — Endlich ist noch zu beachten S. 89: „Von dem die immanenten Verhältnisse des göttlichen Lebens begründenden realen Selbstsetzen ist das formale Wissen und Denken Gottes zu unterscheiden, welches in jeder der drei göttlichen Personen statthat, weil die göttliche Substanz, wie sie überhaupt denkende Substanz ist, so auch in jeder der drei göttlichen Personen als denkende Substanz sich bezeugen muß." — S. 90: Die drei Personen sind aber „nur Ein absolutes Wesen, weil in allen Dreien das Eine absolute göttliche Sein ist." Mit Recht wird das Eine Leben des persönlichen Gottes deßhalb „ein dreipersönliches" genannt (S. 90). — Auffallen wird es Vielen, daß der Verf. zuerst vom realen Sichselbstsetzen Gottes in den drei Personen spricht, und dann S. 90 bemerkt: Es „geht die zweite göttliche Person ebenso mit Bewußtsein und Willen aus der ersten hervor, wie sie von dieser mit Bewußtsein und Willen gesetzt wird, und ebenso geht die dritte göttliche Person mit Bewußtsein und Willen aus den beiden ersten göttlichen Personen hervor, wie sie von ihnen mit Bewußtsein und Willen gesetzt wird." Der Grund nach unserer Ansicht ist: weil eben Gott von Ewigkeit durch sich selbst differenzirt,

daher auch von Ewigkeit in jeder Person selbstbewußt ist. — Manche Philosophen und Theologen werden die speculative Reconstruction der Trinität vom Verf. aus der Metaphysik weisen und sagen: Sie gehöre in die speculative Dogmatik, und dieß nicht ganz mit Unrecht. Denn bei der speculativen Reconstruktion Kaulich's verhält sich die Metaphysik nicht mehr rein als Vernunftwissenschaft, da selbe nur zu Stande kam mit Rücksicht auf die göttliche christliche Offenbarung. Darum werden ihm manche auch, obschon er sich bei der Reconstruction auf die Thatsachen des Selbstbewußtseins, des persönlichen Menschengeistes stützte, eine theologisirende Richtung in der Philosophie vorwerfen, da er vergessen, im voraus zu bemerken, daß seine Metaphysik vom christlichen Standpunkte verfaßt worden sei. Kaulich will eben Wissen und Glauben vermitteln. Bei der speculativen Reconstruktion der Trinität ist der Verf. weiter gegangen, als er anfangs wollte. Denn S. 20 äußert er: „Es soll die rationale Theologie sich auf keine positive Offenbarung stützen. Denn es handelt sich um Erkenntnisse über Gott, wie das vernünftige Denken auf Grundlage der Thatsachen des eigenen Bewußtseins des philosophischen Subjectes dieselben zu erschließen vermag.“ Allerdings. Doch wäre der Verf. mit seiner Vernunft schwerlich so weit in der Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes vorgedrungen, wenn er nicht die Trinitätslehre der göttlichen Offenbarung gekannt hätte. Indeß glauben auch wir, wie der Verf., daß die Vernunft in der Metaphysik die Frage aufwerfen könne: ob das absolute Selbstbewußtsein Gottes, oder die absolute Persönlichkeit vom creatürlichen Selbstbewußtsein oder der bedingten Persönlichkeit des Menschengeistes wohl verschieden sei? Daß ein Unter-

schied zwischen der unbedingten Persönlichkeit Gottes und der bedingten Persönlichkeit des Menschengeistes bestehe, ist der Vernunft klar. Wie aber die absolute Persönlichkeit Gottes vollständig beschaffen sein wird, kann die Metaphysik nur aus der göttlichen positiven Offenbarung schöpfen, da die Vernunft hiefür im menschlichen Selbstbewußtseinsproceße des Geistes nur einige Anhaltspunkte besitzt. Es wird manchem Philosophen die speculative Reconstruction der Trinität vom Verf. nicht evident sein, um so mehr, da er zu wenig erklärt hat, wie von den Momenten des Selbstbewußtseins der bedingten Persönlichkeit des Menschengeistes aufzusteigen ist zum absoluten Selbstbewußtseinsproceße. Doch hat er nachträglich in der Kosmologie einige treffende Bemerkungen zur Verdeutlichung des letzteren durch den Gegensatz des endlichen Subjectobjectivirungsproceßes gegeben. S. 192 ff. sagt er: „Der Proceß der Subjectobjectivirung der bedingten Substanz kann sich nicht in der Form der Subjectobjectivirung der absoluten Substanz vollziehen, sondern wird im Verhältnisse zu letzterem eine Negativität, einen Mangel involviren. Dieser Mangel wird nur darin bestehen, daß die bedingte Substanz, weil nicht Causalität ihres Seins, nur Causalität von Erscheinungen ihres Wesens sein kann; die bedingte Substanz kann sich nur in Erscheinungen manifestiren, daher auch sich selbst nur in Erscheinungen und durch Erscheinungen offenbaren, und auch sich selbst offenbar werden. Das Sein als solches ist daher für die Subjectivität nicht unmittelbar, sondern nur durch die Erscheinung vermittelt gegeben. Der Proceß der Subjectobjectivirung der bedingten Substanz kann sich nie zur Wesen durchdringenden Anschauung des Seins erheben, er ist höchstens Anschauung des erscheinenden Seins ohne

Wissen um dieses Sein, bei der Natur, oder Wissen um das eigene Sein ohne Anschauung desselben, beim Geiste." — Der Verf. entwickelt bereits in der speculativen Theologie die Weltidee (S. 96), (den dreifachen Nichtich-Gedanken Gottes) und die Dreiheit der Weltfaktoren (S. 100), ohne Zweifel deßhalb, weil sich dieselbe aus der göttlichen Dreipersönlichkeit ergibt. Gut kritisirt er S. 122 den Pantheismus der reinen Immanenz, daß bei dieser Weltanschauung „Gott als eine Realität für sich, außer und über der Welt, als persönlicher Gott verloren geht." Ebenso richtig sagt er S. 125: „Im Deismus geht über dem strengen Festhalten der Einheit des göttlichen Wesens die lebendige Dreiheit verloren". Und endlich S. 127: „Bei der metaphysischen Grundvoraussetzung des Atomismus sowohl wie des Monadismus läßt sich die Idee Gottes nicht festhalten. Denn wo es nur eine unendliche Vielheit einander schlechthin gleichwerthigen, einfachen, absoluten Wesen gibt, da ist kein Raum mehr für einen persönlichen Gott; auch fiele einem solchen nur die müssige Rolle des passiven Zuschauers zu." Abweichend hat der Verf. den bisher benannten Pantheismus der Transscendenz als Semipantheismus bezeichnet. Der letztere wurde jedoch gewöhnlich so aufgefaßt, daß die Natur von Gott aus Nichts erschaffen worden, der Geist dagegen eine Emanation aus dem göttlichen Wesen ist, damit er Gott ebenbildlich sei. Darnach ist nicht die ganze Welt göttlich.

Kaulich beleuchtet nun die bisher geführten Beweise für das Dasein Gottes. Die Kritik derselben ist eine Haupt-Glanz-Partie seines Buches. Sein eigener Beweis für das Dasein Gottes lautet S. 132: „Gibt es ein nicht absolutes Sein, so muß es auch ein absolutes Sein geben; denn das Nichtabsolute oder bedingte Sein hat

nothwenig ein Anderes zur Voraussetzung, durch dessen That es sowohl Sein als Dasein erlangt. — Es muß dem unbedingten Sein ebenso gewiß Realität zugeschrieben werden, so gewiß als das denkende Subjekt sich als reales und bedingtes erkennt." — Genau hebt er die Mängel des historischen Beweises hervor. S. 140: „Es wird durch ihn nicht zur Evidenz gebracht, worin diese Nothwendigkeit des Fortschrittes zu einer letzten Causalität selbst ihre Begründung finde, ebenso wenig wird ersichtlich, warum das Denken genöthigt ist, die gedachte letzte Causalität ins Objective zu verlegen, und ihr objectiv reale Wirklichkeit zuzugestehen." Doch erkennt der Verf. auch den Werth des historischen Beweises. S. 141 bemerkt er: „Die Nachweisung der thatsächlichen Allgemeinheit der Gottesidee und des Glaubens an Gottes Dasein ist eine unerläßliche Ergänzung jedes wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes. Dieser Nachweis verbürgt erst, daß jene Denknothwendigkeit keine blos vermeintliche, sondern eine für alle Menschengeister bestehende ist." — Richtig urtheilt Kaulich über den ontologischen Beweis S. 146: Diesem liegt „der Gedanke zu Grunde, daß von uns die Existenz eines unentstandenen absoluten Wesens mit absoluter Nothwendigkeit gedacht wird. — Die Berechtigung dieses Gedankens vermögen wir von unserem dualistischen Standpunkte allerdings darzuthun, weil nähmlich das bedingte Ich sich nicht denken kann ohne Gott, aber der Zusammenhang dieses Gedankens mit der erkannten Bedingtheit des Denkprincipes müßte dargethan werden. Darin liegt eben der Hauptfehler des ontologischen Beweises, daß dieser Zusammenhang nicht evident gemacht wird." Ebenso entgeht dem Scharfsinn des Verf. nicht der zu erkennende Fort-

schritt der Beweise für das Dasein Gottes. S. 147: „Beim kosmologischen Beweise wird nicht übersehen, daß man von dem bloßen Gedanken nie zur Existenz gelangen könne, sondern daß nur von einem Sein auf ein anderes Sein ein Schluß gezogen werden könne. — S. 150: Doch ein Fehler wird begangen, daß das in der Erfahrung gegebene Sein nicht selbst einer nähern Analyse unterworfen wird." Nicht ohne Grund fährt der Verf. fort S. 150 ff.: „Es ist somit nothwendig, auch die Qualität des in der Erfahrung gegebenen Wesens genauer zu bestimmen. — Diesen erkannten Mangel sucht nun ein weiteres Argument zu beseitigen, dieses ist der physicotheologische oder physico-teleologische Beweis für das Dasein Gottes. — Allein auch dieser Beweis hat seine Mängel. S. 154: Bei der Betrachtung der Welt wird eben übersehen, daß dieselbe nicht so vollkommen ist, wie der Beweis vorgibt; denn sonst dürfte in der Welt das Böse und Uebel nicht sein." Allein dagegen sagen wir: die Religionsgeschichte fast aller Völker bestätigt, daß das Böse und Uebel ursprünglich nicht durch Gott, da er höchst-gütig, -heilig und -weise ist, sondern nur durch den sittlichen Abfall des Urmenschen entstanden seien. Mithin besitzt Gott keineswegs nur eine comparative Vollkommenheit, er ist nicht blos Weltbaumeister, sondern als Vorzeichner der Lebensgesetze für die Weltcreatur, auch der Weltschöpfer. Denn wer die Lebensgesetze der Weltsubstanzen bestimmt, muß auch Herr über das Sein derselben sein. Aehnlich äußert sich auch der Verf. — Zuletzt prüft Kaulich den moraltheologischen Beweis von Kant, und schließt gut denselben an den physicotheologischen Beweis an. S. 160: „Beim physicotheologischen Beweis wurde auf das Uebel und Böse hingewiesen, wodurch die

Harmonie der intelligiblen Welt der Vernunft und der sensiblen Welt gestört wird. — Nun kann aber der Geist die Harmonie zwischen geistigem und natürlichem Sein und Dasein nicht herstellen. So gewiß nun, als sich das Sittengesetz in unserem Gewissen unabweislich geltend macht, so gewiß müssen wir die Existenz eines höchsten Wesens, „welches die Herstellung der der sittlichen Vollendung entsprechenden Harmonie zwischen Natur und Vernunft durchführt, für wahr halten.“ — Die Eigenschaften Gottes hat der Verf. nur in Kürze besprochen, da sie nach seiner Meinung mehr Interesse für die Theologie, als Philosophie hätten. (?)

Im III. Hauptstücke redet Kaulich von der speculativen Kosmologie. — S. 186 sagt er: „In der speculativen Kosmologie handelt es sich besonders um die aprioristische Bestimmung der creatürlichen Substanzen“, oder um die Idee von Geist, Natur und Mensch. — Mit vielem Scharfsinne hat er hier S. 182—184 und ähnlich S. 108 ff. die Schöpfung der Welt aus Nichts bewiesen: „Indem Gott die Welt schuf, konnte ebenso wenig das eigene, wie ein fremdes Sein zur Schöpfung als Substrat benützt werden; kein fremdes, denn das hätte coätern neben Gott existirt, wäre ebenso absolut wie Gott selbst gewesen, weßhalb nicht einzusehen wäre, warum es sich einem Andern, — Gott zur Bildung und Formirung unterworfen hätte. — Aber auch nicht das eigene Sein Gottes konnte zur Schöpfung verwendet werden. Denn jede solche Verwendung wäre eine Setzung des absoluten Seins in endlicher Begrenzung und Beschränkung, was der Natur des absoluten Seins zuwider wäre. — Auch wäre jede solche Setzung des absoluten Seins in endlicher Begrenzung eine zwecklose, weil dadurch der Zweck des Daseins, die Subjectobjectivir-

ung nie erreicht werden könnte; denn das Absolute, Unendliche kann sich nie in endlicher Begrenzung ganz offenbaren und daher auch nicht sich selbst ganz offenbar werden. Es bleibt somit nichts anderes als denkbar, als die Erschaffung der Welt aus Nichts. Denn die Schöpfung ist für Gott kein Bedürfniß. Denn (S. 109) Gott wäre eben nicht der Absolute, wenn er nicht in seinem Sein und Leben sich selbst genügen würde". — Der Verf. erörtert sofort im I. Theile der speculativen Kosmologie, d. i. in der speculativen Pneumatologie den Subjectobjectivirungsproceß des Menschengeistes S. 196 ff. Gut erklärt er S. 198: „Der Geist muß sein in Form einer Vorstellung abbildlich gegenüber gestelltes Sein als sein eigenes erkennen, nur so kann er sich formal objectiv werden." — Weiter weist er auch auf die Nothwendigkeit der göttlichen Sollicitation zur Differenzirung beim Urmenschen hin. S. 220: „Die göttliche Sollicitation des creatürlichen Geistes zum Dasein muß 2 Seiten darbieten, von denen die eine sich auf das Selbstbewußtsein des Geistes, die andere auf seine Freiheit bezieht." Kaulich zeigt sodann S. 242 ff., daß Freiheit und Entschiedenheit sich mit einander vertragen. — Auch löst er mit vielem Tiefsinn die Unmöglichkeit der Aenderung der getroffenen Entscheidung bei dem bösen Geiste. Ein solcher Geist findet in sich kein Motiv mehr zu einer Rückkehr in das normale Verhältniß seiner Unterordnung unter Gott, da er bloß Wohlgefallen an der Ungebundenheit hat. Kurz faßt der Verf. die Qualitäten des Geistes zusammen S. 212: „Die Freiheit bezeugt die Monadicität des creatürlichen Geistes, die Einheit, Untheilbarkeit und Beharrlichkeit der creatürlichen Substanz gegenüber anderer Wesen, während das Selbstbewußtsein Ausdruck der Monadicität für den Geist selbst ist." — Der Verf. bespricht hierauf die speculative Physik oder die

Naturphilosophie. Da jedoch der Raum der Zeitschrift uns nicht gestattet, die Fülle des Inhaltes auch nur in Kürze darzustellen, so wollen wir aus den folgenden Partien des Buches blos einige wichtige Aeußerungen des Verf. über die gang und gäben Zeitfragen der Metaphysik hervorheben. Als das höchste Ziel der Natursubstanz bestimmt er die Subjectivität (S. 271). Interessant ist seine Thierpsychologie S. 384 ff. Doch nicht zu übersehen ist sein Beweis (S. 284), daß die Natursubstanz es nicht zum Selbstbewußtsein bringen könne. „Man könnte sagen, die Substanz kennt sich hier durch Summation der Daseinsmomente der einzelnen Substantiationen; allein auch dieses ist eine Unmöglichkeit. Denn dazu fehlt das summirende Princip." — Denn (S. 283) „mit dem Uebertritt vom Sein in's Dasein verliert die Natursubstanz ihre (reale) Einheit." —

In der speculativen Anthropologie erhärtet Kaulich, daß der Geist das formgebende Princip des Leibes sei (S. 312), und zeigt dann die Verschmelzung der Subjectivität des Geistes mit dem subjectiven Dasein der Natur (im Menschen). Letzteres ist jedoch von Seiten des älteren Dualismus controvers. — Instructiv ist seine Widerlegung der Erklärungsversuche des Vorstellunglebens oder des Bewußtseins nach dem Materialismus. Die Erklärungsweise des Bewußtseins nach der Analogie des Chemismus behauptet, daß das Gehirn auf gleiche Weise, wie die Organe der Secretion, die Gedanken, Strebungen und Gefühle erzeuge. Allein, sagt der Verf. S. 293 ff.: „höchstens könnte das Gehirn den vermittelnden Apparat darstellen, in welchem sich die Gedanken erzeugen oder eigentlich ausgeschieden werden. — Dann aber müßten sie schon vorhanden gewesen sein sowie im Blute Urin und Galle u. s. w. Es müßte

daher im Stoffwechsel selbst schon der Gedanke, der Wille und das Gefühl etwa gebunden vorkommen, während im Gehirn die Entbindung oder das Freiwerden des Latenten stattfinden würde. — Dadurch würde aber in der äußern Natur ein latenter oder gebundener Denkproceß vorausgesetzt, wodurch der ursprüngliche Materialismus in eine Art Spiritualismus übergehen würde. Allein dieses ist eine Behauptung, die der Materialismus, der überall nur das Walten physischer und chemischer Kräfte gelten lassen will, keineswegs gelten lassen kann, ohne sich selbst zu widersprechen." — Mit Recht fügt Kaulich hinzu: „Alle Thatsachen, welche zu einer materialistischen Anschauungsweise berechtigen könnten, beweisen nur, daß die Veränderungen körperlicher Elemente eine Reihe von Bedinguugen stellen, an welche Dasein und Form der Vorstellungen mit Nothwendigkeit gebunden sind, aber sie beweisen durchaus nicht, daß in jenen Veränderungen allein die einzige und hinreichende Ursache liege, welche aus eigener Kraft ohne Mitwirkung eines Andern zu bedürfen, die Mannigfaltigkeit des Vorstellungslebens allein aus sich erzeugt. — Alle physikalische und chemische Veränderung der äußeren Natur wie unseres Körpers ist völlig unvergleichbar mit dem zeitlichen Geschehen der Vorstellung, des Gefühles, des Willens u. s. w. — Die Umsetzung des räumlich zeitlichen Vorganges in das rein zeitliche Geschehen der Vorstellung kann nicht durch den ersteren allein bewerkstelligt werden" [1]. —

1) Daher sagt mit Recht und vielem Scharfsinn auch Professor Pederzolli, ein gründlicher Kenner der berühmten Philosophie des Rosmini in seinem trefflichen Programm: »La semplicità dell' anima umana.« Rovereto, 1874. pag. 16: »Si fa presto a dire, che il movimento meccanico del fluido nerveo si trasforma in sensazione; ma chiunque

Wir sagen: Es muß eben deßhalb im Menschen noch ein anderes Princip (die Seele) vorhanden sein, zur Auffassung (Intelligenz) der Eindrücke und Bewegungen des Nervensystems vom Gehirne und den Sinnesorganen, nur so kann es zum Innewerden, zur Perception, zur Vorstellung kommen. — Der Beweis Kaulich's über den qualitativen Unterschied zwischen der Thierseele und dem Menschengeiste ist treffend entgegenzusetzen der Behauptung Darwin's von der Identität beider. S. 297 erhärtet er: daß der Thierseele wohl ein Vorstellungsproceß, der unfrei und nach mechanischer Gesetzlichkeit sich vollzieht, zugeschrieben werden müsse. — „Doch diesem gegenüber steht im Menschen ein selbstbewußtes und freies Verknüpfen der Vorstellungen.“ Diese Thätigkeit besitzt aber die Thierseele durchaus nicht, also ist sie qualitativ verschieden vom Menschengeiste. —

Zuletzt behandelt der Verf. (S. 322) in weiteren Betrachtungen über das Naturdasein und das Sein des Menschen noch die Frage: ob die empirische Erscheinungsweise sowohl der Natur, wie des Menschen den durch die göttliche Idee

---

conosca e propugna, come me, la teoria meccanica delle forze, sa pure, que in questa moderna teoria causa prossima di fenomeni fisici, ossia forza, non è una vis misteriosa, ma è sempre materia in moto, o ciò, che torna al medesimo, movimento di materia; deve pur sapere, che trasformazione di una forza fisica in un' altra, poniamo dell' elettrico in calorico, non è altro in fine dei conti, che trasformazione di un moto in un altro. — Il moto, per quante trasformazioni subisca, rimarrà sempre moto; sara modificato, variato, trasformato, ma non cesserà mai di essere moto di materia. — Quando si pretende, che la sensazione ed il pensiero non sia l'una e l'altro, che movimento del fluido nerveo trasformato, pretendo anch' io, che mi si provi almeno che la sensazione ed il pensiero sono movimenti di materia, come lo si prova di tutti gli agenti fisici, che l'uno nell' altro si trasformano.«

postulirten Daseinsformen vollkommen entspricht oder nicht? — Zur Naturphilosopie bemerkt er noch nachträglich über die Entstehung des Weltsystems nach der Kant-Laplace'schen Hypothese: S. 343 ff. „Wenn auch die Entstehung unserer Sonne und ihres Planetensystems aus einem ursprünglich noch über den Neptun hinausliegenden und in Bewegung versetzten Gasballe nach rein mechanischen Principien erklärt werden kann, so müssen wir immer noch die Frage aufwerfen, warum die Abgrenzung der Masse gerade so und nicht anders erfolgte? wie dabei die Umsetzung der ursprünglichen Atombewegung in Massenbewegung zu Stande kam, und warum sie gerade so und nicht anders erfolgte? Woher denn die Tangentialbewegung stamme?" Bei aller Aufklärung dieser Theorie „bedarf man dabei doch noch immer einer ordnenden Zweck und Ziel setzenden Causalität. — Wir glauben daher, daß die Entstehung unseres Sonnensystems zur Annahme drängt, daß die schöpferische Allmacht Ziel und Zweck setzend, in den Entwicklungsgang des Naturdaseins eingegriffen haben müsse, daß die Natur aus und durch sich selbst dieses selbst nicht zu leisten vermochte." Und S. 363: Ebenso müssen wir „für die Entstehung der Pflanzen- und selbst der niedrigsten Thierformen den Grund in die schöpferische Causalität verlegen." Wir können leider! die gründliche Beurtheilung des Darwinismus vom Verf. wegen Mangel des Raumes nicht hierhersetzen; sie ist in manchen Punkten originell. — Endlich zeigt Kaulich, daß die dermalige empirische Naturentfaltung nicht ganz der ursprünglichen Idee Gottes entspricht, und daß diese Störung der normalen Naturentfaltung durch den freien sittlichen Abfall des Urmenschen eingetreten sein könne (S. 400). Daher ist der Ursprung des Bösen und Uebels in der Welt.

Tiefsinnig ist hierüber der Ausspruch des Verf. S. 445: „Wenn die Menschheit blos schuldbeladen sein sollte, so wäre einerseits ihr Bestehen mit Rücksicht auf Gott nicht zu begreifen, andererseits ließe sich das Räthsel des irdischen Daseins, das weder auf absolute Trennung von Gott, noch auf vollkommene Vereinigung mit Gott hindeutet, gar nicht erklären. Gegenüber der Thatsache des Abfalles des ersten Menschen muß daher eine Thatsache des absoluten Verdienstes“ (der Erlösung) „gegeben sein.“

Unsere Inhaltsanzeige ist nur ein sehr kurzer Ueberblick über die Hauptpartien unseres vorliegenden Werkes. Wir glauben nicht mit Unrecht zu sagen, daß die Metaphysik des Verf. eine sehr werthvolle, gediegene und gründliche Arbeit sei. Seine Metaphysik ist brauchbar für Theologen, um die Möglichkeit und Nothwendigkeit der positiven göttlichen Offenbarung philosophisch begründen und vertheidigen zu lernen; sie ist aber ebenso brauchbar für Philosophen, nicht blos für das Vernunftwissen des Uebersinnlichen, sondern auch dazu: um die Uebergangsbrücke vom reinen Vernunftwissen zum positiven Glauben der Offenbarung zu finden und um die Räthsel des Optimismus und Pessimismus der Welt zu verstehen.

Zukrigl.

3.

Der Holz- und Steinbau Westfalens in seiner culturgeschichtlichen und systematischen Entwicklung. Nach den Quellen und erhaltenen Monumenten dargestellt von Dr. **J. B. Nordhoff.** Zweite verbesserte Aufl. Mit 8 lithographirten Tafeln. Münster 1873 IX. und 451.

Vorliegendes Buch enthält zwei größere Abschnitte, den

dritten des 1. Theiles „Holzbau der Kirchen“ und den zweiten des 2. Theiles „Steinbau der Kirchen“, die auch für den christlichen Archäologen ein besonderes Interesse haben und eine Besprechung desselben in der theologischen Quartalschrift rechtfertigen.

Das Holz hatte vor dem Steine als Baumaterial der Gotteshäuser wie in Deutschland überhaupt, so auch in Westfalen entschieden die zeitliche Prärogative. Dem Nachweise dieser geschichtlichen Thatsache ist vornehmlich der erste der beiden genannten Abschnitte gewidmet. Schon die Natur der Sache forderte es, daß bei der Christianisirung Westfalens die Kirchen zunächst aus Holz erbaut wurden. Denn die ersten Wohnungen, welche man dort aufschlug, waren von Holz und in denselben erlebten unsere Vorfahren die Tage ihrer Freiheit, ihrer Vaterlandsliebe und die Triumphe glorreicher Siege. Auch bei Anlage der Burgen fand der Holzbau Pflege und Uebung. Holz stand in Fülle in den noch nicht gelichteten Wäldern, war leichter zu verarbeiten und zu einem Baue zusammenzufügen; der Stein lagerte im Innern der Erde und erforderte viele Anstrengungen, um gewonnen, herbeigeschafft und zum Baue verbunden zu werden. Der Germane aber unterzog sich großen andauernden Arbeiten wol im Kriege, wo es galt, seine Freiheit und seinen Ruhm zu vertheidigen, nicht aber im Frieden, wo er sich sicher fühlte. Der Steinbau erforderte zu viel Arbeit und Anstrengung, zu viel Kostenaufwand, um sich gegenüber dem Holzbau schon beim Beginne des Christenthums Eingang verschaffen zu können. Waren es nun auch vor allem diese praktischen Gründe, welche bei der ersten Errichtung von Kirchen auf den Holzbau hinwiesen, so werden doch auch die psychologischen Momente, welche der Verfasser an-

führt, ein Wort mitgesprochen haben. Es waren das die Verehrung, welche die alten Deutschen dem Holze bezeigten, und der angestammte Haß, welchen sie gegen die Mauern als Bollwerke der Knechtschaft hegten. Kann man nach allem diesem schon nicht zweifeln, daß die ersten Kirchen Westfalens aus Holz aufgeführt waren, so ergeben die einzelne Brände, die Namen der ersten Kirchen und gewisse Andeutungen der Berichterstatter noch bestimmtere Beweise. — Es bespricht der Verfasser sodann die Beschaffenheit der Holzkirchen. Das Resultat der Untersuchung faßt er in die Worte zusammen: „Hausähnlich, viereckig, eng also einschiffig, an drei Seiten mit geraden Wänden, an der vierten mit geradem Chor abgeschlossen haben wir uns hiernach die Grundtypen der ältesten Kirchen zu denken, mochten sie aus Stein oder Holz erbaut sein. Im Aufriß deckte also ein einfaches Satteldach das verhältnißmäßig schmale Langhaus, die Fenster sind niedrig angelegt, so daß man von außen leicht ins Innere der Kirche schaut, und sind wie die Thüren gerade geschlossen. Glocken und Glockenthürme gab es bald nach der sächsischen Bekehrung, doch bleibt es dahin gestellt, ob sie auch den zahlreichen Holzkirchen zukamen, und wenn sie vorhanden waren, ob sie dann als Dachreiter oder, wie an der Kirche zu Herzfeld, sich als Ostbau mit der Kirche verbanden, oder ob sie endlich, wie noch gegenwärtig in Holstein, abwärts von der Kirche aufgepflanzt waren." — Es hätte hier auch die Frage zur Sprache kommen sollen, ob der norddeutsche Holzkirchenbau im Blockverbande oder im Fachwerke aufgeführt worden sei. Hinsichtlich der Bedeckung der Holzkirchen erfahren wir die Ansicht des Verfassers ganz nebenläufig bei Besprechung der Basilika der h. Ida zu Herzfeld. Hiernach war das Sparrenwerk

des Daches nicht nach innen hin frei gelassen, sondern der innere Raum der Kirche nach obenhin durch eine flache Holzdecke abgeschlossen. Es ist das gewiß die einzig richtige Ansicht, doch wäre zu wünschen gewesen, daß dieselbe ausdrücklicher und bestimmter hervorgehoben und näher motivirt worden wäre. — Eine letzte interessante Untersuchung über den Einfluß des Holzbaues der Kirchen auf den Steinbau, über die Motive, welcher dieser von jenem hergenommen hat, bildet den natürlichen Uebergang zu dem Abschnitte über den Steinbau der Kirchen.

Von der größten Bedeutung für den Steinbau war die weitverzweigte Kunstthätigkeit Karls des Großen. Zunächst jedoch bleibt trotzdem der Steinbau als nicht auf eigenem Boden erwachsen, dem Sachsenvolke etwas fremdes. Fortschreitender fränkischer Einfluß, wachsender Reichthum, Steigen der Macht des Reiches fördern das Kultur- und Kunstleben und mit ihm den kirchlichen Steinbau. Im Anfange waren es besonders die großen Stifter, die sich um denselben verdient machten. Mit dem 11. Jahrh. begann dann die überaus fruchtbare Bauthätigkeit der Bischöfe, die alsbald von solcher überwältigenden Wirkung ist, daß auch bei Baptismalkirchen und kleineren Kapellen der Holzbau dem Steinbaue immer mehr weichen muß. „Schon um das Jahr 1100 hatte der Steinbau im Prinzipe und in der Praxis völlig gesiegt ... die Zeit, in welcher die Holzkirchen untergiengen, dürfte ins 12. Jahrh. fallen, denn die erhaltenen Monumente zeigen, daß jetzt selbst in den kleinsten Dörfchen und Pfarreien Steinkirchen erbaut wurden.“ Diese Thatsachen lassen sich nicht bezweifeln; nur will es bedünken, daß wir einen klaren Einblick in den Fortschritt und allmählich sich vollziehenden Sieg des Stein-

baues gewonnen hätten, wenn genauer unterschieden wäre zwischen bischöflichen, Kloster- und Baptismalkirchen. — Eine Stelle verdienen hier die schönen und warmen Worte, welche der Verfasser dem Eifer der Bischöfe des 11. Jahrh. für Kultur und Kunst redet. Er betrachtet ihre Thätigkeit nicht mit dem Auge jenes Chronisten, der in ihrer Baulust nichts sieht als eitle Prahlerei und Bedrückung des Volkes, sondern mit dem ruhigen Auge des Forschers, der idealen Bestrebungen gerecht zu werden versteht. „Keinem Stande, sagt der Verfasser, hatte die Zeit so viel Segen gespendet, als dem der Bischöfe; was die Klöster an alten Rechten verloren, was das Aussterben oder der Untergang der Landesgroßen vererbte, was die Könige an Gerechtsame und Gaben zu verschenken hatten, — das kam meistens dem nächsten Bischofe zu Gute. Gerade jetzt erweiterten sich ihre weltlichen Gerechtsame von Jahr zu Jahr, von Grafschaft zu Grafschaft, und beginnen die Grenzen ihrer landesherrlichen Gewalt mit denen der geistlichen Macht zu kongruiren. Aus dieser Verschmelzung der höchsten geistlichen und weltlichen Rechte für so weite Gebiete, wie im Norden die Bisthümer umfassen, aus erblichen Schenkungen von Privaten und Königen floß ein hohes Ansehen, ein großes dauerndes Vermögen und eine Präpotenz, der sich in der Nähe kaum ein Großer mehr rühmen konnte. Und wer hätte es ihnen an Bildung im weitesten Wortsinne gleich oder zuvor gethan? Höchstens die Klöster. Dieser Antwort muß aber beigefügt werden, daß die Klöster den allgemeinen Einfluß auf die Erziehung und damit den äußern Glanz ihrer Schulen verlieren. Die bischöflichen Domschulen steigen dafür immer höher in Ruhm und im Ansehen . . . Daß die Pflege der Wissenschaft ein Lebenselement und Glanz-

punkt ihrer Regierung sei, sahen die Bischöfe immer ein, und brachten durch tüchtige Lehrkräfte, durch Erweiterung bildender Lektüre und Regelung der Tageszeit ihre Domschulen in einen Flor, wie ihn vordem höchstens die Klosterschulen gehabt hatten. Den allgemeinen Nutzen der Klöster unterschätzten sie nicht, sondern Männer wie Meinwerk von Paderborn, Bernward von Hildesheim, Anno von Köln, Benno von Osnabrück gründeten je neben ihrer Kathedrale oder in gelegener Nähe ein Benediktinerkloster, und die Mönche, welche meist anders woher berufen wurden, dankten damit, daß sie ausländische Bildung nach Sachsen verpflanzten und ihre Klöster zugleich zu Kolonien von wissenschaftlicher Beschäftigung und fruchtbarer Kunstübung erhoben. Einzelne Bischöfe hatten sich in den berühmtesten Schulen eine höhere Bildung angeeignet, und fast alle machten eine Schule des Lebens durch, die nicht lehrreicher werden und nicht mehr Erfahrungen und Anschauungen bieten konnte, wie damals. Als Kanoniker eines bischöflichen Stiftes waren sie werkthätige Glieder der Verwaltung gewesen, die meisten hatten weitere Reisen zumal nach Italien gemacht, Auge und Herz an den Kunstresten alter Zeit geübt, hatten in der kaiserlichen Kanzlei gearbeitet oder in den mannigfaltigsten Reichsgeschäften auch die reichsten Erfahrungen gesammelt und ihren Anschauungskreis erweitert. Als Kinder vornehmer Familien und feiner Erziehung stehen sie entweder in Verwandtschaftsverhältnissen zu den Regenten oder werden ihre Erzieher, Begleiter und zuweilen ihre rechte Hand. Dafür flossen ihnen wieder Gerechtsame und reichliche Belohnungen zu. Hohe und weitgehende geistliche und weltliche Gerechtsame, Vermögen, Macht und Ansehen, eine höhere wissenschaftliche Bildung, ein weitschauender Blick,

die Kenntniß der öffentlichen Angelegenheiten, die Gunst ihrer Herrscher, die mannigfaltigsten Anschauungen und Erfahrungen — kurz alles, was einen Sterblichen zum großen Theil reizt und stählt, vereint sich auf die Bischöfe, um sie zu mächtigen Kirchenfürsten, zu Staatsmännern, kurzum zu den tonangebenden Größen zu befähigen. Wie sie ihre weltlichen Errungenschaften durch Burganlagen sichern, so geben sie ihrer Machtfülle Ausdruck in dem Bau ihrer Kathedralen, deren kulturgeschichtlicher Werth also nicht geringer in Anschlag zu bringen ist, als der baugeschichtliche. Bau- und Kunsterfahrungen, selbst persönliche Hülfeleistung und Stütze flossen von dem begabteren Bischofssitz zu dem ärmeren, und unter Umständen konnte der eine Bischof in seinem Sprengel die Anschauungen verwerthen, die er in einem andern in der Jugend oder auf Reisen empfangen hatte." Sofort werden diese allgemeinen Ausführungen des näheren erhärtet durch die Beispiele eines Bernward, Godehard, Azelin und Hezilo von Hildesheim, eines Heribert, Piligrin, Hermann und besonders Anno von Köln, eines Poppo von Trier, eines Unwon, Hermann, Alebrand und Adalbert von Bremen, eines Meinwerk von Paderborn, Benno von Osnabrück und der münsterschen Bischöfe Siegfried, Hermann I., Friedrich u. Erpho. Zum Schlusse verbreitet sich der Verfasser über die verschiedenen Kirchenformen.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt der beiden uns besonders interessirenden Abschnitte. Trotz der von uns ausgesprochenen Wünsche müssen wir dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er überall den wahren Ernst des Forschers zeigte, der keine Mühe scheut, der mit unablässigem Fleiße alle Quellen durchforscht, welche oft nur in scheinbar geringfügigen Nebenbemerkungen oder bloßen Andeutungen

ihm einiges Material bieten. So ist es ihm gelungen, ein lebensfrisches Bild der westfälischen Baugeschichte zu liefern, das manches neue bietet, anderes erst in das rechte Licht stellt und des belehrenden und interessanten so viel enthält, daß auch dem Laien auf dem Gebiete der Kunst die Lektüre des Buches einen genußreichen Gewinn verschaffen wird. Insbesondere sind wir noch dem Verfasser dankbar für den werthvollen Beitrag zur Geschichte unseres engen Vaterlandes.

Lic. Fechtrup in Münster.

4.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. Von **F. X. Kraus**, Doctor der Theologie und der Philosophie, Professor an der Universität Straßburg. Zweiter Theil. Kirchengeschichte des Mittelalters. Trier, 1873. Lintz'sche Buchhandlung. 222 S.

Von dem Kraus'schen Lehrbuch der Kirchengeschichte, dessen erster Band im Jahrgang 1872 dieser Zeitschrift angezeigt wurde, liegt nunmehr der zweite das Mittelalter umfassende vor. Anlage und Methode sind, wie zu erwarten stand, hier wie dort die gleiche und wir können auf das früher Gesagte verweisen. Auch die Vorzüge, durch die der erste Theil sich auszeichnete, sind hier wieder wahrzunehmen: große Vertrautheit mit der Literatur der Quellen und Hilfsmittel, Beherrschung des weiten Stoffes, klare und gewandte Darstellung, unbefangene Auffassung, Mäßigung im Urtheil und wir sprechen diese Anerkennung dem Verf. gleich an der Spitze unserer Anzeige aus, um sofort

auf einige Punkte übergehen zu können, in denen wir mit unserer abweichenden Ansicht nicht glauben zurückhalten zu sollen.

In Anbetracht, daß Humanismus und Renaissance sammt den großen Erfindungen des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts im eigentlichen Sinn Charakteristika der modernen Bildung sind und demnach der Neuzeit angehören, schließt der Verf. das Mittelalter mit der Mitte des 15. Jahrhunderts ab statt mit dem Jahre 1517, wie bisher zu geschehen pflegte, und er meint, daß letztere Datirung wohl dem Standpunkt des altgläubigen Protestantismus entspreche, von jedem andern Gesichtspunkt aus aber eine Inconsequenz sei. Wir glauben die Gründe seines Verfahrens nicht zu mißkennen, können ihm aber, wenn uns seine Ausführungen in dem noch ausstehenden dritten Theil nicht umstimmen, gleichwohl nicht beipflichten. Denn wenn auch Humanismus und Renaissance mit ihren Anfängen noch ziemlich tief in das 15. Jahrhunderte zurückreichen, so erwiesen sie sich auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens in größerem Umfang doch erst im 16. Jahrhundert wirksam und das Mittelalter mit seinem eigenthümlichen Gepräge erhielt sich ziemlich ungeschmälert noch in dieses herein. Es läßt sich somit sagen, daß Mittelalter und Neuzeit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aufeinanderstießen, daß jenes noch fortdauernte, während diese wenn auch nur leise bereits begonnen hatte, und wenn man dann weiter fragt, welcher der beiden Zeiträume über den andern damals das Uebergewicht behauptete, so kann die Antwort nach unserm Dafürhalten nur in dem Sinne ausfallen, in dem die Frage bisher gelöst wurde. Die neuen Kräfte waren im 15. Jahrhundert noch im Werden begriffen; als eine eigentliche ins

kirchliche Leben eingreifende Macht treten sie erst mit und nach der Kirchengestaltung des 16. Jahrhunderts auf und die Scheidung der Geister, welche damals eintrat, diente eben dazu, sie vollends groß zu ziehen und auf den Kampfplatz zu führen. Wir erinnern nur an die Geschichte der Päpstin Johanna, die man katholischerseits erst dann ernstlicher ins Auge faßte und als entschiedene Fabel kennen lernte, als die Protestanten mit Hohngelächer auf diesen vermeintlichen Schandfleck des Papstthums hinwiesen, und wie mit diesem Punkte verhielt es sich mit vielen andern. Mögen daher auch, wie der Verf. annimmt, die Anfänge der Neuzeit noch ins 15. Jahrhundert zurückreichen, so greift das Mittelalter noch entschiedener in das 16. Jahrhundert herüber und wir halten deßhalb für das Angemessenere, die große Kirchenspaltung als den eigentlichen Wendepunkt zwischen diesen beiden Perioden zu bezeichnen.

Einen andern Differenzpunkt bilden die mittelalterlichen Concilien. Der Verf. erkennt den 4 großen Lateransynoden im 11. und 12. Jahrhunderte, der Synode von Vienne und den Synoden von Lyon die Oekumenicität zu, spricht sie aber den Synoden von Constanz und Basel ab; genauer die Sache ausgedrückt nennt er letztere die großen Concilien zur Zeit des Schismas und bezeichnet er sie dadurch indirecte als nichtökumenische, daß er nicht wie sonst ihre Folge in der Reihe der allgemeinen Concilien angibt. Wir können diese Behandlung, was die Constanzer Synode anlangt, nicht billigen, indem wir glauben, daß diese Synode mehr als jede andere im Mittelalter den Rang einer ökumenischen verdient, wenn man sich in seiner Auffassung nicht etwa durch unbedeutende Aeußerlichkeiten bestimmen läßt. Sie hatte wenigstens eine wahrhaft ökumenische Aufgabe

zu lösen, wie keine in dieser Periode sowohl vor ihr als nach ihr, und sie hat ihr Werk in der Hauptsache wirklich vollbracht, indem sie der Kirche die seit beinahe einem halben Jahrhundert entbehrte Einheit wieder gab. Ihre Stellung in der allgemeinen Kirchengeschichte ist daher eine sehr hervorragende und die Lateransynoden halten in dieser Beziehung kaum einen Vergleich mit ihr aus. Der letzteren Bedeutung ist sogar gegenüber der allgemeinen Entwicklung des kirchlichen Lebens eine so untergeordnete, daß dem Verf., wenn wir uns etwa bei der schnellen Lektüre des Buches nicht täuschten, das unter diesen Umständen allerdings sehr erklärliche Versehen begegnen konnte, die 10. allgemeine oder 2. Lateransynode wohl zu zählen, indem er auf die 9. sofort die 11. folgen ließ, aber gar nicht zu nennen, und wir sind der Ansicht, daß wenn man einer solchen Synode das Prädikat der Oekumenicität zuspricht, man dieses um so mehr bei der Constanzer thun sollte.

Endlich erwähnen wir, daß in der Geschichte des ersten Abendmahls- und des Prädestinationsstreites die Controverspunkte zu wenig hervorgehoben wurden. Die Darstellung, die der Verf. von jenem gibt, ist nicht gerade unrichtig zu nennen, aber bei ihrer Unbestimmtheit wird der der Sache nicht zum voraus kundige Leser nur zu leicht auf den Gedanken gerathen, es habe sich in ihr einfach um die Verwandlung gehandelt und es sei Rabanus Maurus ein Gegner der Verwandlung des Glaubens an die reale Präsenz Christi im Altarssacrament gewesen, während er diesen in seinem Schreiben an den Abt Egil von Prüm auf's Klarste und Unzweideutigste bekennt. Auch ist es ungenügend, wenn von Ratramnus gesagt wird, er habe im Gegensatz zur Theorie des Paschasius Radbertus nur eine

Gegenwart Christi secundum potentiam gelehrt, da er in seiner Schrift de corpore et sanguine c. 30 doch selbst ausdrücklich eine Verwandlung von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi annimmt und sie nur als eine geheimnißvolle, per mysterium sich vollziehende von der materialistischen Anschauung seiner Gegner unterscheidet, so daß es zum Mindesten fraglich ist, ob der gelehrte Mönch von Corbie die reale Präsenz bestritten habe. Wenn sodann bezüglich des zweiten Streites gesagt wird, daß Gottschalk den Bischof Noting von Verona zu seiner Anschauung von der doppelten Prädestination zu gewinnen suchte, so reicht das offenbar nicht zu, um dem Leser eine eigentliche Kenntniß von der Gottschalk'schen Lehre zu verschaffen, zumal die Rede von einer doppelten Prädestination einer doppelten Auffassung fähig ist, und wie hier, so vermißten wir auch in der zweiten Periode des Streites oder in dem Streite zwischen Hinkmar von Reims und Remigius von Lyon und ihren Gesinnungsgenossen eine nähere Angabe der Controverspunkte: die vier Capitel Hinkmars hätten nach ihrem Hauptinhalte angeführt und nicht bloß ihre Existenz angezeigt werden sollen. Die Beurtheilung Gottschalk's selbst scheint uns etwas zu streng zu sein, da seine Lehre, wenn man nicht etwa auf einzelne Worte ein Gewicht legt, das ihnen bei einer umfassenderen Betrachtung nicht zukommt, im Wesentlichen augustinisch war und da in Anbetracht seiner Schicksale die Extravaganzen seines späteren Lebens nicht als Maßstab für seine anfängliche Lehre zu behandeln sein dürften.

Funk.

5.

Der christliche Kirchenbau in den ersten sechs Jahrhunderten von Dr. **J. Stockbauer,** k. Professor für Kunstgeschichte an der Kunstgewerbschule München. Mit fünf Tafeln. Regensburg. G. J. Manz. 1874. IV und 115 S. 8.

Haben wir es bei der Recension einer kunstarchäologischen Schrift im vorigen Jahrgang als einen Mangel empfunden, daß in ihr die altchristliche Basilika ohne Weiteres und ohne daß die Controverse über deren Entstehung auch nur angedeutet ward, von den Kauf- und Gerichtshallen der Alten abgeleitet wurde, so freuen wir uns, dieses Mal eine Schrift zur Anzeige bringen zu können, in der die dort mit Stillschweigen übergangene Frage historisch und kritisch gründlich behandelt wird. Wie unsern Lesern zum großen Theil bekannt ist, wurden die forensen Basiliken der antiken Welt ehemals beinahe einstimmig als Vorbild der altchristlichen Basilika angenommen und erst in neuerer Zeit über den Ursprung des christlichen Gotteshauses auch noch andere Ansichten ausgesprochen. Den Anstoß dazu gab mit der Schrift „Die antiken und die christlichen Basiliken" 1847 Zestermann, indem er der bisherigen Auffassung entschieden entgegentrat und sich dahin erklärte, die christliche Basilika sei aus christlichem Bedürfniß und christlichem Geist hervorgegangen und es sei unrichtig, für sie eine organische Entwickelung aus der profanen antiken zu statuiren. Seine Behauptung fand vielfachen Beifall, sie wurde aber auch von mancher Seite bekämpft und unter ihren Gegnern ragt namentlich der auf dem Gebiete der christlichen Kunstarchäologie sehr bewanderte Prof. Meßmer hervor, der sich alsbald in einer Abhandlung „Über

den Ursprung, die Entwicklung und die Bedeutung der Basilika in der christlichen Baukunst" für die Anlehnung der christlichen Basilika an vorhandene Bauformen und insbesondere an den römischen Basilikenbau aussprach. Im Gegensatz zu ihm leitete dann Weingärtner in seiner Abhandlung „Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes" die christliche Basilika aus den griechischen Hypäthraltempeln her und betrachtete endlich Mothes in seiner Schrift „Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte" den Tempel von Jerusalem als Ideal für deren Gesammtgestaltung, indem er durch die schöpferische Kraft des christlichen Geistes und die Bedürfnisse der christlichen Gemeinde das Vorbild zugleich in mehreren Punkten modificirt werden ließ. Letztere Abhandlung war noch nicht erschienen, als sich Meßmer zum zweiten Mal über die Frage vernehmen ließ und seine frühere Anschauung dahin präcisirte, in den Privatbasiliken der römischen Großen, die nach sichern historischen Nachrichten häufig für den christlichen Cult zur Verfügung gestellt wurden, sei das Vorbild der christlichen Basilika zu erkennen. Seine Auffassung, die in den Mittheilungen der k. k. Centralcommission (1869) durch Reber noch näher begründet wurde und die nach unserm Dafürhalten in historischer und architektonischer Beziehung die meiste Gewähr für sich hat, wird auch von dem Verf. der vorliegenden Schrift adoptirt und im ersten Theil derselben von der christlichen Basilika, ihrem Ursprung, ihrer Form und ihrer Weiterbildung unter und nach Constantin gehandelt, im zweiten von den kirchlichen Centralbauten, als deren antike Vorbilder die römischen Thermen betrachtet werden. Um auf den eigentlichen Gegenstand einzuleiten, wird sodann im Anfang die Geschichte der Controverse über

den Ursprung der Basilika dargestellt und endlich in einem Nachtrag die Innendecoration der altchristlichen Kirchen besprochen.

Der Grundriß der antiken Hausbasilika, den der Verf. auf Grund der Reber'schen Untersuchungen gewinnt, gleicht durchweg dem der christlichen Basilika: wir sehen ein durch zwei Säulenreihen in drei Räume getheiltes Oblongum mit Apsis auf der einen und Vorhalle auf der andern Schmalseite. Im Aufbau jedoch tritt die Verschiedenheit zu Tage, daß in der Privatbasilika die Erhöhung des Mittelschiffes durch eine zweite Säulenstellung, in der christlichen Basilika aber nach dem ersten Anfang, da bei einzelnen Bauten wohl auch in diesem Punkt das Vorbild vollkommen nachgeahmt wurde, durch eine auf der ersten Säulenreihe angebrachte Wand herbeigeführt wird, so daß sich letztere als eine Eigenthümlichkeit der christlichen Architektur gegenüber der antiken classischen darstellt, in der die Säule niemals als Mauerstütze verwendet ward, und der Verf. spricht sich über diesen Punkt mit folgenden Worten aus: „Arkadenbogen, auf feste Pfeiler gelagert, tragen ganz stylgemäß die Mauer darüber; aber es fiel in der römischen Frühzeit keinem Architekten ein, das so schwache, nur für die Last des Gebäudes berechnete Bauglied der Säule in den stellvertretenden Dienst des Pfeilers einzusetzen und auf so nach allen Richtungen unsicherer Grundlage die mächtige Mauerwucht und darüber die Decke zu legen. Diese an sich unsolide, gegen alle Naturgesetze der Architektur verstoßende Art zu bauen konnte nur da gefallen, wo der Sinn für correcte Gestaltung der Bauformen durch auf dem technischen Gebiet gelöste Räthsel verdorben und die wahren Elemente monumentaler Schönheit verkannt waren. Mit

diesem an der Peterskirche zum ersten Male im größten Maßstab zum Ausdrucke gekommenen Abfall von den Gesetzen der classischen Kunst tritt die christliche Cultarchitektur ins öffentliche Leben ein und setzte sich dadurch den Stempel der Barbarei auf, den alle andern Vorzüge derselben nicht verwischen können. Das so überhöhte Mittelschiff gibt im Aeußeren und Innern dem Bau allerdings eine gewisse ästhetische Bewegung, eine Vielgestaltigkeit der baulichen Disposition, aber auf Kosten der natürlichen, einfachen Wahrheit oder, wenn man lieber will, der wahren Natürlichkeit und die stetige Wiederholung dieser Anlagen, ohne auch nur den Versuch zu machen, die widersprechenden Elemente zu versöhnen, beweist, daß auch in der Basilikaarchitektur dieser Zeit wie in der Plastik und besonders in der Malerei die Typik und das absichtliche Anlehnen an frühere Muster an die Stelle architektonischen Studiums und stylrichtiger Composition getreten." Wir können diesem Verdict nicht ganz beistimmen; denn wenn es auch gewiß ist, daß die altchristliche Architektur in dem angeführten Punkte von der antiken Baukunst abging, so steht denn doch noch in Frage, ob sie damit sofort schon einer förmlichen Barbarei anheimfiel, und in Anbetracht des Alters der römischen Basiliken und insbesondere der alten Paulskirche, die trotz ihrer riesigen Dimensionen und trotz wiederholter Erdbeben, die sie erschütterten, sich über dreizehn Jahrhunderte erhielt und auch jetzt noch nicht durch Einsturz, sondern durch einen Brand zu Grunde ging, dürfte auch die Rede von einer „unsoliden und gegen Naturgesetze der Architektur verstoßenden Art zu bauen" etwas zu stark sein, zumal da die Last, die im christlichen Basilikenbau den Säulen zu tragen zugemuthet wird, nicht so groß sein dürfte, als der Verf. anzu-

nehmen scheint. Da die Mauer über der Säulenstellung bei dem Mangel eines Seitenschubes im Wesentlichen nur die Bedeutung einer abschließenden Wand hat, so braucht sie nicht gerade von mächtiger Wucht zu sein und für die Last einer geringeren Mauer dürfte die Tragkraft der Säulen um so weniger als völlig unzureichend erfunden werden, als ja mit dem Wegfall der Flachdecke in den Basiliken sich nicht selten die Anforderung wieder verringert, die an sie gestellt wird. Wir glaubten diese Punkte hervorheben zu sollen, da sie durch den Verf., wie es scheint, zu wenig gewürdigt wurden und da sie in der berührten Frage wenn auch nicht den Ausschlag geben, so doch nicht wenig ins Gewicht fallen. Im Uebrigen sei die klare und gründliche Arbeit Allen empfohlen, die sich für den altchristlichen Kirchenbau interessiren.

Funk.

Papstwahl und Kaiserthum. Eine historische Studie aus dem Staats- und Kirchenrecht von **Ottokar Lorenz.** Berlin. Georg Reimer. 1874. XVIII. u. 253 S. 8.

Ueber die Geschichte der Papstwahl sind in neuerer Zeit wiederholt eingehende Untersuchungen angestellt worden und ich erinnere nur an die umfassenden kirchenrechtlichen Werke von Phillips und Hinschius sowie an die einschlägigen Schriften von Baxmann (Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. 1866) und Zöpffel (Die Papstwahlen vom 11. bis zum 14. Jahrhundert 1871). Auch der Verfasser der vorstehenden Schrift theilt uns historische Untersuchungen über diesen Gegenstand

mit (im Wesentlichen bereits im Juliheften des 32. Bandes der preußischen Jahrbücher veröffentlicht) und er glaubte damit eine Lücke auszufüllen, die schon seit längerer Zeit in den neueren staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Werken beachtenswerth zu sein geschienen habe, indem, so viel Vortreffliches auch über die Papstwahl geschrieben worden, doch das Verhältniß der weltlichen Gewalten zum Pontifikatswechsel in zusammenhängender Weise nicht genügend untersucht worden sei, ein Mangel, der sich nicht wenig in der Unsicherheit bekunde, welche auch in politischen Erörterungen über das seit Jahren discutirte und nun bevorstehende Ereigniß überall hervortrete. Er stellte sich daher, wie er selbst sagt, die Aufgabe, die wichtigsten Stellen, welche in jedem Zeitalter für das Verhältniß der weltlichen Gewalt zu den Papstwahlen entscheidend seien, großentheils wörtlich anzuführen, um das Material, das für weitere Discussionen zu verwerthen wäre, unmittelbar und mit Bequemlichkeit an die Hand zu geben. Dagegen wollte er nach seiner eigenen Erklärung darauf verzichten, die politischen Consequenzen der historischen Untersuchung zu ziehen oder Wege und Stege für den Gang der Politik aufzusuchen, da es dazu neben der historischen Kenntniß der Sache, um fruchtbar zu wirken, noch eines anderweitigen Einblickes und Ueberblickes bedürfe, der ihm in jeder Hinsicht gemangelt hätte. Das was die Abhandlung leisten sollte, fährt er in der Bevorwortung der Schrift fort und wir wollen auch diesen Passus noch ausheben, weil er die Quintessenz der Abhandlung selbst enthält, sei die klare Feststellung des Verhältnisses des Staates zu der Papstwahl und in dieser Richtung dürfe das Ergebniß als überraschend ergiebig bezeichnet werden; denn „durch viele Beweise erscheine es

nunmehr als gesichert, daß die Papstwahl keine rein kirchliche Angelegenheit sei und auch von keiner Seite jemals als solche betrachtet wurde; daß der Staat stets einen gewissen, wenn auch in den Formen sehr wechselnden Antheil an dem Pontifikatswechsel nahm; daß den staatlichen Gewalten unter allen Umständen ein auf einem freien Willensakt beruhendes Entschließungsrecht der Papstwahl gegenüber vorbehalten blieb; daß die dem Papste im Staate eingeräumten Rechte auf der Anerkennung des Pontifikatswechsels als solchem und der durch die Wahl erhobenen Person andererseits beruhten und daß hierin bei allem Wechsel der Formen eine ununterbrochene Praxis seit Constantin dem Großen bis auf unsere Zeit im Wesentlichen unverändert fortdauerte". Die Gegenwart mag sich daher glücklich schätzen, noch von den großen Entdeckungen zu vernehmen, die H. Lorenz auf dem Gebiete des Staats- und Kirchenrechtes gemacht hat, und sie mag dem modernen Columbus sicherlich auch dafür Dank wissen, daß er ihr den Zugang zu den neuen Ideen dadurch nicht wenig erleichterte, daß er nach der eigenen Anpreisung seiner Schrift „die zahlreichen kritischen Fragen mit erfreulicher Kürze" behandelte. Wir bezweifeln indessen in hohem Grade, ob das Staunen über die neuen Entdeckungen lange anhalten wird, da die Resultate des Verf. theilweise auf sehr windigen Füßen zu stehen scheinen, und wir hegen auch das vollste Vertrauen zu der gesammten deutschen Geschichtsforschung, daß sie trotz der „durch viele Beweise gesicherten" Ergebnisse der vorliegenden Abhandlung von weiteren Untersuchungen nicht abstehen wird. Die Erkenntniß, zu der sie dann gelangen wird, falls es dazu überhaupt eingehender Arbeiten bedarf, wird unzweifelhaft

die sein, daß beinahe Alles, was uns der Verf. als neu vorführt, unhaltbar ist, und diesen Thatbestand aufzuhellen, ist zunächst unsere eigene Aufgabe. Wir bemerken dabei ausdrücklich, daß wie wir so wenig als der Verf. gesonnen sind, uns auf das Feld der Politik zu begeben, sondern daß wir getreu dem Charakter unserer Zeitschrift einfach die Interessen der Wissenschaft verfechten werden, welche die der Wahrheit sind.

Der Verf. ist, wie bereits bemerkt wurde und wie wiederholt in der Schrift ausgesprochen wird, der Ansicht, der Bischof von Rom habe stets der Anerkennung des römischen Kaisers bedurft, seitdem sich dieser dem Christenthum zugewandt habe, oder das Verhältniß von Staat und Kirche bei der Papstwahl sei seit Constantin d. Gr. ein bilaterales gewesen, und er verbindet mit diesem allgemeinen Satz, wie er durch die Rede von einem unbedingten Bestätigungsrecht und Anderes zu erkennen gibt, die Vorstellung, es sei ganz dem kaiserlichen Ermessen anheimgegeben gewesen, den zum Papste Gewählten anzuerkennen oder zu verwerfen. Der Beweis dafür soll in der Geschichte des römischen Schismas unter Liberius und Felix und der Geschichte der Doppelwahl von Bonifacius und Eulalius im J. 418 vorliegen und der Verf. ist so gütig, die Doppelwahl von Damasus und Ursicinus, die er doch ebenso gut oder ebenso schlecht in seinem Sinne hätte verwerthen können, wie jene, uns zu erlassen, indem sie seinem scharfen Auge wahrscheinlich entgangen ist. Wir werden indessen, da die Aufstellung des Gegenpapstes Felix, ein reine cäsareopapistischer Gewaltakt, über unsere Rechtsfrage kein Licht zu verbreiten im Stande ist und auch der Verf. in dieser Beziehung sich mit einer bloßen und kurzen Behauptung begnügte, mit unserer Entgegnung uns auf den

Fall Bonifacius-Eulalius beschränken und wir bemerken vor Allem, daß wir über denselben auf das Beste orientirt sind, indem die Briefe, die damals zwischen Rom und Ravenna, zwischen dem Stadtpräfecten Symmachus und dem Papst Bonifacius einerseits und dem Kaiser Honorius anderseits gewechselt wurden, erhalten und von Baronius ad ann. 418 und 419 veröffentlicht wurden. Die Sachlage war kurz die, daß, weil eine Doppelwahl stattfand, die weltliche Behörde sich veranlaßt sah, sich für einen der Candidaten zu entscheiden und dann mit starkem Arme gegenüber den etwaigen Umtrieben der Partei des andern die Ordnung aufrecht zu erhalten, und der Kaiser erklärte sich zuerst auf Grund des Berichtes des Stadtpräfekten Symmachus für Eulalius, später aber für Bonifacius, sei es, daß die Synode von Spoleto, welche er zur Untersuchung der Wahl berief, dessen besseres Recht ans Licht stellte, sei es, daß es dessen gar nicht mehr bedurfte, weil Eulalius schon vor der richterlichen Entscheidung an Ostern 419 den römischen Pontificat sich anmaßte und dadurch sein Unrecht an den Tag legte. Auf diesen Fall nun baut der Verf. seine Theorie, indem er annimmt, die von Honorius berufene Synode habe nur den Wahlakt zu prüfen gehabt, die schließliche Entscheidung, die Bestätigung aber sei durchaus dem Kaiser vorbehalten geblieben und diesen um Bestätigung und um die Einsetzung in das Amt des obersten Priesters zu bitten, war nach seinem Befund die Pflicht des Gewählten. Daß aber die Sache sich nicht so verhält und daß es die Zeiten confundiren heißt, wenn man schon für den Anfang des 5. Jahrhunderts von einem „unbedingten kaiserlichen Bestätigungsrecht" gegenüber der Papstwahl redet, zeigt gerade eine unbefangene Prüfung der Documente, welche aus Anlaß un-

ſerer Doppelwahl auf uns gelangt ſind, und es kommt hier vor Allem die Vorſtellung von der Wirkung in Betracht, welche der Wahl zugeſchrieben wurde und welche hier wie ſonſt nirgends für die chriſtliche Periode der römiſchen Kaiſerzeit feſtzuſtellen iſt. Das Ergebniß der Wahl galt wie bei jedem ſo auch beim römiſchen Biſchof, da zwiſchen Papſt- und Biſchofswahl damals kein Unterſchied war, auf ſtaatlicher wie auf kirchlicher Seite als judicium Dei, als sententia divina, der Gewählte galt als derjenige, quem Deus jussit und bei dieſer Auffaſſung blieb neben der freien Wahl für ein unbedingtes Beſtätigungsrecht offenbar kein Platz mehr übrig. Der Kaiſer hatte unter dieſen Umſtänden einfach gleich jedem anderen Chriſten die Pflicht, den ordnungsmäßig Gewählten als Biſchof anzunehmen, und daß Honorius keineswegs anders von der Sache dachte, gibt er in ſeinem Reſcript vom 19. Januar 419, das wie alle andern hieher gehörigen Schreiben bei Baronius zu finden iſt, aufs Unzweideutigſte zu erkennen. Aus dieſem Grunde getraute er ſich auch nicht, über Recht und Unrecht in unſerer Doppelwahl ſelbſt zu entſcheiden, ſondern übertrug er die Unterſuchung der Sache einer Synode, in deren Urtheil er hier nicht minder als in dem Wahlergebniß ein judicium Dei erkannte, und es iſt eine völlig unerwieſene und in Anbetracht des Angeführten völlig unhaltbare Behauptung des Verfaſſers, wenn er Prüfung und ſchließliche Entſcheidung trennt und letztere dem Kaiſer vorbehält. Auch wäre es, wenn der Kaiſer damals im Sinne eines unbedingten Beſtätigungsrechtes bei den Biſchofswahlen den Ausſchlag zu geben gehabt hätte, mehr als auffallend, daß in den ziemlich zahlreichen Briefen, die wir dieſer Doppelwahl verdanken, keiner der Wahlcandidaten auch nur leiſe

angeklagt wird, voreilig die Consecration genommen zu haben, was im andern Fall jetzt so sicher als später geschehen wäre, wo es als Rechtssatz galt, daß die kaiserliche Zustimmung zur Wahl der Weihe vorangehen müsse.

Wie bei der Doppelwahl Bonifacius-Eulalius 418 so läßt sich auch bei der Doppelwahl Symmachus-Laurentius 498 sowie bei der Wahl Felix II. 483 ein Bestätigungsrecht nicht nachweisen und der Verf. ist in letzterm Fall selbst so billig, dieses anzuerkennen, indem er bemerkt, die Frage nach der Bestätigung des Gewählten durch die weltliche Gewalt sei hier nicht berührt worden. Man mag das Edikt, das der Patricius Basilius 483 auf Ersuchen des P. Simplicius zur Verhütung etwaiger Unruhen und Wirren gab, daß ohne seine Befragung (sine nostra consultione) keine Wahl stattfinden dürfe, im Sinne einer Beschützung oder Beeinflussung der Wahl auffassen, in keinem Fall läßt sich von ihm ein Bestätigungsrecht herleiten und der alte Grundsatz, daß der regelmäßig Gewählte Bischof sei und daß kein Mensch die Befugniß habe, ihn etwa wegen gewisser persönlicher Eigenschaften zu verwerfen, stand auch jetzt noch in Kraft. Erst im sechsten Jahrhundert trat, wie bisher allgemein angenommen wurde und wie neuerdings auch der gründliche Geschichtschreiber der Stadt Rom im Mittelalter aussprach, ein Umschwung ein und was der Verf. in seinem Streben, das bilaterale Verhältniß von Staat und Kirche bei der Papstwahl bis auf Constantin d. Gr. zurückzuführen, hiegegen vorbrachte, glauben wir hinlänglich als nichtig dargethan zu haben. Den Anstoß zu jener Aenderung gab der Ostgothe Theoderich, indem er nach dem Tode Johannes' I. den Römern in Felix III. einen Bischof geradezu designirte und diese der Weisung sich unterwarfen, und seine Nachfolger in der Herrschaft von Rom,

die Ostgothen wie die Byzantiner, wenn sie die Wahl selbst auch wieder im Allgemeinen frei gaben, doch sich die Bestätigung des Gewählten vorbehielten und, jene wenigstens, ihm auch die Bezahlung einer Taxe auferlegten (s. Cassiod. Varior. IX, 15). Im Uebrigen war man auch jetzt von der Vorstellung weit entfernt, als ob es in dem bloßen Belieben des Kaisers stehe, dem Gewählten seine Bestätigung zu ertheilen oder zu verweigern; es ward vielmehr auch jetzt noch als Pflicht betrachtet, das Ergebniß der kanonisch vollzogenen Wahl anzuerkennen; wie daraus ersichtlich ist, daß der Gewählte von Constantinopel niemals verworfen wurde und daß der K. Mauritius selbst Gregor d. Gr. bestätigte, obwohl er durch ihn geradezu um seine Zurückweisung gebeten wurde.

Daß das unbedingte Bestätigungsrecht des Kaisers bei der Papstwahl von Anfang oder von Constantin d. Gr. an das normale Verhältniß zwischen Staat und Kirche gewesen sei, ist die erste Entdeckung, die wir dem Scharfsinn des Verf. verdanken sollen. Eine zweite ist die, daß die Bestätigung durch den Kaiser, bezw. durch den Exarchen von Ravenna, der seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts dieses Recht im Namen seines Fürsten ausübte, „nicht bloß die rechtliche Stellung, sondern auch die moralische Autorität des Papstes wesentlich berührte", indem diese durch jene Anerkennung erst perfect geworden sei, „daß nicht bloß die Amtsführung, sondern auch die Consecration und die mit der letzteren als verbunden betrachtete höhere Autorität des Papstthums in dem amtlichen Schreiben an den Exarchen erst als eine Consequenz der zu erwartenden Bestätigung bezeichnet worden sei". Sie wird dem Verf. aber schwerlich mehr Ruhm eintragen als die erste. Das amtliche Schrei-

ben, das hier in Frage kommt, ist das Bestätigungsgesuch, das von Klerus und Volk nach der Wahl an den Exarchen von Ravenna gerichtet wurde und das uns im Liber diurnus n. 60 (ed. Rozière p. 110—118) aufbewahrt ist, und die Stelle, in der die fragliche Theorie über das Verhältniß der geistlichen und weltlichen Gewalt enthalten sein soll, ist folgende: die Römer bitten um eine schnelle Bestätigung und sie begründen ihr Gesuch mit dem Hinweis einerseits auf die vielen und täglich sich mehrenden Geschäfte, die durch den apostolischen Stuhl zu erledigen seien, anderseits auf die Angelegenheiten der Provinzen, welche eine Ordnung durch die höchste Autorität erheischen (provinciales vero curae ... perfectae auctoritatis censuram expetunt et expectant) und besonders auf die Nachbarschaft der feindlichen Longobarden, die nur die Kraft Gottes und des Apostelfürsten durch seinen Stellvertreter, den römischen Bischof, wie Allen bekannt sei, im Zaume halte. Daraus soll nun folgen, daß das moralische Ansehen des Papstes wesentlich auch ein Ausfluß der kaiserlichen Gewalt sei und der Verf. ist seiner Interpretation so sicher, daß er die den Ausschlag gebenden Worte, freilich etwas incorrect, auch noch lateinisch in den Noten beifügt, gleichsam als wollte er die Controle herausfordern. Wir halten dieses Verfahren unserseits nicht für nothwendig, da wir überzeugt sind, daß schon aus der Anführung der fraglichen Stelle nach ihrem allgemeinen Inhalt zur Genüge erhellen dürfte, wie wenig er Sinn und Bedeutung des bezüglichen Formulars verstanden hat.

In der Geschichte der Papstwahl in der Periode des deutsch-römischen Kaiserthums liegt das Verhältniß zwischen Staat und Kirche im Wesentlichen offener und klarer da

und Verderf. konnte daher nicht so leicht in ähnliche Fehler gerathen, wie sie im Vorstehenden aufgezeigt wurden. Seine Darstellung ist zwar auch für diesen Zeitabschnitt nicht über jede Kritik erhaben und es ließen sich gegen manche Aufstellungen nicht ungewichtige Bedenken geltend machen. Um indessen nicht zu weitläufig zu werden, gehen wir über Einzelnheiten hinweg und heben nur das Eine hervor, daß das Raisonnement, mit dem die geschichtliche Entwicklung begleitet wurde, ein höchst einseitiges ist und nothwendig so werden mußte, weil von der Voraussetzung ausgegangen ward, das kaiserliche Bestätigungsrecht bezeichne das normale Verhältniß zwischen Staat und Kirche beim Pontifikatwechsel und müsse daher immer bleiben, wie es seit Constantin auch immer gewesen sei. Das Urtheil des Verf. zeigt überhaupt beinahe nirgends die Objectivität, die man von einem Historiker, mag er zu seinem Stoffe so oder anders stehen, zu erwarten gewohnt und berechtigt ist, und dieser Mangel verräth sich besonders den Papstwahlsdecreten Julius II. und Pauls IV. gegenüber. Um den unlauteren Bestrebungen bei der Besetzung des römischen Stuhles zu steuern, verboten diese Päpste den Geistlichen wie den Laien, den Kirchenfürsten wie den weltlichen Regenten unter schweren Strafen Simonie und Berathung vor wirklicher Erledigung der Tiare oder vor dem Tode ihres Trägers und der Verf. sieht darin ein so unerhörtes Auftreten des Papstthums gegen die Staaten, daß er drei Sätze aus der Bulle Pauls IV. aushebt und die heutige Publicistik auffordert, sich dieselben fortwährend zu vergegenwärtigen. Das ist also ein so gewaltiges Verbrechen, daß in einer kirchlichen Angelegenheit den weltlichen Mächten und ihren Vertretern ganz dieselben Rücksichten auferlegt werden wie dem Klerus, und wenn

Digitized by Google

diese Anlegung eines gleichen Maßstabes je ein Unrecht wäre, hat der Verf. auch bedacht, wozu es geführt haben würde, wenn man den Staaten gestattet hätte, ungehindert Wahlumtriebe zu machen und dabei, um die Stimmen zu verkaufen, Tausende von Dukaten auszugeben, wie es in einzelnen Fällen ja thatsächlich geschehen ist? Hätte, so lange keine Form gefunden war, in der die einzelnen Staaten ihren Einfluß auf die Papstwahl in rechtlicher Weise geltend machen konnten, ihre Eifersucht und Rivalität nicht auch in dieser kirchlichen Angelegenheit sich begegnen müssen und konnte dieses, um von der Kirche ganz zu schweigen, für die der Verf. wie kein Verständniß, so kein Interesse hat, auch nur für das europäische Staats- und Völkerleben heilsam sein?

Das letzte und längste Capitel der Schrift handelt von der Obedienzverweigerung und das Thema wird mit Rücksicht auf den deutschen Thronstreit unter Ludwig dem Bayer und das große abendländische Schisma erörtert. Wie jeder Kenner der mittelalterlichen Geschichte sofort sieht, wurde der Stoff nicht nur nicht erschöpft, sondern nicht einmal mit Geschick ausgewählt, da in dem Conflikte Ludwigs mit Johann XXII. die Wahl des Papstes mit keiner Silbe beanstandet wurde, während anderseits Heinrich IV. in seinem Kampf mit Gregor VII. auch dessen Wahl angreifen ließ, und das Lob, das der Verf. mit den Worten, er biete hier vielleicht einiges schätzbare Material, das nicht ohne Mühe zusammenzutragen gewesen sei, sich selbst ertheilt, dürfte daher als etwas zu leicht verdient erscheinen. Die Kritik hätte auch hier manches Wort zu sprechen; wir wollen aber mit der Constatirung der Thatsache, daß der Verf. sich nicht einmal die Mühe gab, über die Form, in welcher in der

Neuzeit die katholischen Mächte ihren Einfluß auf die Papstwahl geltend zu machen hatten, über die Exclusive, sei es in historischer sei es in rechtlicher Beziehung auch nur einigermaßen genügend zu orientiren, Abschied nehmen von dem Buche, das nicht, wofür es sich ausgibt, eine historische Studie ist, sondern ein mißrathener Handlangerdienst an die Tagespolitik.

Funk.

7.

Die Zeit des letzten Abendmahls. Ein Beitrag zur Evangelienharmonie. Von Dr. **Laurenz Max Roth,** Professor der Theologie an der Universität und Inspector des kath. theol. Convicts zu Bonn. Mit Approbation des Hochwürdigsten Capitels-Vicariates Freiburg. Freiburg im Breisgau Herder'sche Verlagshandlung. 1874. VI, 91.

Das vorliegende Schriftchen behandelt denselben Gegenstand, mit dem wir uns in Heft 4 des Jahrgangs 1863 dieser Zeitschrift beschäftigt haben. Der Verfasser läßt auch unsere Arbeit nicht unberücksichtigt, aber es will uns scheinen, als ob er in der Beurtheilung derselben die gehörige Ruhe sich nicht zu bewahren gewußt. Er wirft uns Abentheuerlichkeit, Hinwegsetzen über alle Regeln der Hermeneutik, Begründung mit alleiniger Hilfe der Phantasie, kurz Dinge vor, die uns zum Schimpfe gereichen würden. Wir glauben aber, er hätte nicht nothwendig gehabt sich zu erhitzen. In der Hauptsache sind wir — nämlich er sowie die welche hinter ihm stehen und ich — in eodem reperti. Als mein Capitalverbrechen bezeichnet er es, (S. 21) mit ge-

sperrten Lettern, daß ich behaupte, die Evangelisten hätten sich bezüglich einzelner Punkte ihrer Darstellung mit Fleiß undeutlich ausgedrückt. Nun aber kann es ihm unmöglich entgehen, daß er über das Materielle in unserer Behauptung, über die factisch vorhandene Undeutlichkeit der Ausdrucksweise, nicht hinauskommt. Wenn er z. B. den seltsamen Fund gemacht haben will, das Joh. 19, 31 zweimal nacheinander vorkommende σάββατον sei das erstemal mit Sabbat, das zweitemal mit Woche zu übersetzen, so bleibt zum allermindesten die andere Auslegung, die dem betreffenden Wort in beiden Fällen die gleiche Bedeutung beimißt, exegetisch eine mögliche. Ein Schriftsteller aber, der sich so ausdrückt, daß für seine Worte ein zwiefacher Sinn möglich ist, schreibt undeutlich. Dasselbe gilt von der Auslegung, welche der Verfasser den Worten ἵνα τὸ πάσχα φάγωσι Joh. 18, 28 angedeihen läßt. Auch hier wird er die Möglichkeit nicht in Abrede stellen können, daß die Worte von dem Essen des Pascha zur gewöhnlichen und durch das Gesetz normirten Zeit verstanden werden könnten, und wollte er es doch thun, so würde gegen ihn die Thatsache sprechen, daß diese Auffassung bei aller Abweichung über den Sinn des Wortes Pascha bei „gläubigen wie bei rationalistischen Schrifterklärern" die allgemein übliche geblieben ist. Sie muß also doch wohl eine mögliche sein; wäre sie dieß nicht, so müßte man annehmen, Johannes habe in einer Weise geschrieben, daß es durch 18 Jahrhunderte hindurch, Niemand gelungen, hinter den Sinn seiner einfachen Worte zu kommen, und es müßte ein Mensch gewiß intellectuell eigenthümlich angelegt sein, wenn er bei diesem Sachverhalt behaupten wollte, der Evangelist habe deutlich geschrieben. Also darin stimmen wir

überein, undeutliche Ausdrucksweisen finden sich bei den neutestamentlichen Schriftstellern. Der Unterschied ist nur der, daß ich sie auf die Annahme zurückführe, dieselben hätten das Wort des Herrn von der Nothwendigkeit der Schlangenklugheit nicht vergessen, während der Verfasser keinen andern Erklärungsgrund haben kann als den der Unfähigkeit der Autoren. Und diese Unfähigkeit muß er sich als eine große vorstellen. Denn was soll man von der Befähigung eines Schriftstellers denken, der bei Niederschreibung der angeführten Stellen nicht zu berechnen vermochte, daß sie ohne Anstand auch anders verstanden werden konnten, als er es nach dem Verfasser unserer Schrift intendirte, während doch in beiden Fällen ein Mißverständniß mit der allergrößten Leichtigkeit zu vermeiden war seis durch die Wahl eines synonymen Ausdruckes oder durch eine kleine Beifügung? Ich gestehe unverhohlen, das versteckte oder offene Recurriren auf den Mangel an Befähigung bei den neutestamentlichen Schriftstellern zu Beseitigung von Schwierigkeiten hat mir schon in meinen Studentenjahren nicht gefallen wollen und es hat sich mir schon damals die Frage aufgedrängt, ob jener Mangel nicht vielmehr auf Seite der Exegeten, in ihren unbegründeten oder schlecht verstandenen Voraussetzungen und in ihrer ungenügenden philologischen Bildung zu suchen sei. Diese Frage habe ich inzwischen zu bejahen gelernt und die Schrift des Verfassers hat mich wahrlich nicht zu einer andern Meinung zu bekehren vermocht.

Einen Grundpfeiler seiner Beweisführung bildet die Behauptung, daß *παρασκευή* die Bedeutung von Freitag habe. Er sagt in dieser Beziehung S. 27: „Es muß als ein unbezweifelbar feststehendes Resultat der wissenschaftlichen

Forschung betrachtet werden, daß der Ausdruck παρασκευή, wo er sowohl in der hl. Schrift als sonst zur Bezeichnung eines Tages gebraucht wird, immer nur den dem Sabbat unmittelbar vorhergehenden Tag, also unsern Freitag bedeutet, somit die Annahme, er könne auch vom Vortage (Vorabende) eines andern Feiertags, etwa des ersten Ostertages gebraucht werden, eine rein willkührliche, wissenschaftlich unhaltbare ist." Wir hätten gewünscht, der Verfasser möchte sich etwas bescheidener ausgedrückt haben. Es stünde schlimm mit der wissenschaftlichen Forschung, wenn sie bei einem solchen Resultate angekommen wäre. Die Hauptstelle, und zugleich die einzige, die etwas beweisen könnte, zu Begründung der fraglichen Behauptung ist bekanntlich Marc. 15, 42, wo παρασκευή mit προσάββατον definirt wird. Man setzt dabei als keines Beweises bedürftig voraus, daß προσάββατον nur den Freitag bezeichnen könne. Allein der Begriff von προσάββατον bestimmt sich doch ganz gewiß nach dem von σάββατον und es fragt sich also, ob dieser Ausdruck in der Sprache der damaligen Zeit ein unzweideutiger gewesen. Diese Frage muß verneint werden. Allerdings in der Sprache der jüdischen Sacristeien (s. v. v.) hatte das σάββατον nur eine Bedeutung: es bezeichnete den siebenten Wochentag; aber in der Sprache des herrschenden Volkes, vor dessen Richterstühlen die Juden Recht zu nehmen und zu geben hatten, wurde es in einem andern Sinn gebraucht, nämlich von jedem Tag, an welchem die Juden aus religiösen Gründen sich der Arbeit enthielten, also nicht nur von den Sabbaten in jüdischem Sinn, sondern auch von den Fest- und sogar von den Fasttagen derselben. Man wird nicht annehmen dürfen, daß die Juden gegen diesen Sprachgebrauch protestirt haben werden: brachte

er ihnen ja doch eine Erweiterung ihres Sabbatprivilegium auch auf solche Tage an welchen sie nach ihrem Gesetze sich ebenfalls der Arbeit enthalten mußten; ja man wird sich nicht „auf die alleinige Hilfe der Phantasie“ angewiesen finden, wenn man weiter annimmt, daß dieselben den fraglichen Sprachgebrauch sogar möglichst zu fördern suchten, indem sie ihn im Umgang mit ihrer heidnischen Obrigkeit und den Heiden überhaupt zur Anwendung brachten, so daß er wohl der im öffentlichen Leben allgemein übliche wurde. Sei dem aber wie ihm wolle, in der Zeit der Entstehung des N. Testamentes war das Wort σάββατον ein zweideutiges und somit war es auch das Wort προσάββατον: in der jüdischen Cultsprache bedeutete letzteres allerdings den Freitag, aber in der Sprache der Behörden und des täglichen Verkehrs den Vortag eines jeden von den Juden mit Enthaltung von Arbeit zu feiernden Tages. Ist aber παρασκευή nur ein Synonymum von προσάββατον, so folgt von selbst, daß auch dieser Ausdruck ein doppelsinniger ist, und wir vermögen eine Forschung nicht als eine wissenschaftliche anzuerkennen, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß im N. Testament προσάββατον oder παρασκευή die feste Bedeutung von Freitag habe. Wir glauben vielmehr, daß in jedem einzelnen Falle erst untersucht werden müsse, in welchem Sinn das eine oder das andere Wort zu nehmen sei, eine Untersuchung, die in manchen Fällen aus Mangel an Beweismitteln auf ein non liquet hinausführen, in andern aber durch Berücksichtigung des Zusammenhanges, des ursprünglichen Leserkreises u. s. w. doch ein ganz sicheres Resultat geben wird. Diese Untersuchung hat sich der Verfasser erspart und eben dadurch einen Grundpfeiler seiner Ausführung übel genug fundamentirt, indem

er vorraussetzt, was sehr eines Beweises bedurfte, nämlich daß Marcus mit seinem *προσάββατον* und Johannes mit seinem *παρασκευή* sich nicht nach dem Sprachgebrauch je ihres Leserkreises, sondern nach der jüdischen Cultsprache gerichtet hätten.

Nicht besser steht es mit einem andern Punkt, der ebenfalls einen Grundpfeiler seiner Ausführung bildet, mit der Behauptung, daß Joh. 19, 31 das *σάββατον* an zweiter Stelle mit Woche übersetzt werden müsse. Es muß zum voraus auffallen, daß der Verfasser im Erweis dieser Behauptung nicht exegetisch sondern rein scholastisch zu Werke geht, indem er sich zunächst auf anderweitige angebliche Wahrheiten beruft, als deren Consequenz sich dieselbe ergeben soll und sodann die Difficultäten, die er erwartet, zu beseitigen sucht. Wir hätten gegen die Anwendung dieser Methode manches zu erinnern, namentlich wo es sich um Untersuchung einzelner historischer Thatsachen handelt. Indessen würde dieß uns zu weit führen, und für absolut unzuläßig halten wir die fragliche Methode auch nicht, aber wenn wir sie zulassen, so müssen wir um so entschiedener fordern, daß man sie anzuwenden verstehe. Prüfen wir, wie der Verfasser sich zu dieser Forderung stellt.

In erster Beziehung sagt er S. 36: „Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten, daß Johannes, wenn er *σάββατον* hier im gewöhnlichen Sinne gebraucht hätte, in einem offenbaren Widerspruch mit den Synoptikern stehen würde, er sich aber in vollem Einklang mit ihnen befindet, wenn er den Ausdruck in der Bedeutung Woche gebraucht hat. Somit kann es für jeden, der an die Inspiration der Evangelien glaubt, oder sie auch nur für ächte und glaubwürdige Schriften hält, nicht im mindesten zweifelhaft sein, daß

σάββατον hier nur in der Bedeutung Woche genommen werden könne." Gegen diese Ausführung wird man von protestantischem Standpunkt aus nicht viel einzuwenden haben: die Orthodoxen werden mit dem Verfasser in seiner Folgerung übereinstimmen und höchstens nicht so naiv sich aussprechen; die Rationalisten dagegen werden mit beiden Händen das Zugeständniß des offenbaren Widerspruchs acceptiren, aber geltend machen, daß für sie kein Grund vorliege, σάββατον in einem andern als dem gewöhnlichen Sinn zu nehmen. Beide Parthien nämlich gehen in solchen Fragen von einer und derselben Voraussetzung aus, von der Voraussetzung, daß die Bibel die einzige, jedem verständliche Quelle der christlichen Lehre sei und folglich als solche gleich ursprünglich abgefaßt sein müsse. Mit dieser Voraussetzung ist die Annahme, daß die Evangelisten in ihren Darstellungen etwas Wichtiges, das sie gewußt, mit Fleiß verschwiegen oder darüber mit Fleiß undeutlich sich ausgedrückt, schlechterdings nicht vereinbar und es bleiben in Fällen, wie der vorliegende ist, blos zwei Wege übrig, entweder die Inspiration und Glaubwürdigkeit der hl. Schrift zu läugnen, oder aber den Glauben an diese beiden Wahrheiten zu benützen, um gewaltsam die Einreden der Wissenschaft niederzudonnern. Unter diesem Gesichtspunkte stehen sich z. B. Strauß und Ebrard nicht so ferne, als der Verfasser nach der Aufschrift seines §. 17 (in der Inhaltsangabe) zu glauben scheint. Sie bauen beide auf demselben Fundament auf und daher sind die Resultate, zu denen der eine oder andere kommt, mit dem gleichen Mangel behaftet, nämlich daß sie auf Grund einer Voraussetzung entstanden sind, deren Zuläßigkeit wissenschaftlich mindestens nicht geprüft ist. Diese Voraussetzung ist das protestantische Formalprincip, von

welchem sich merkwürdiger Weise auch die „Tübinger Schule“ nicht losgemacht, obwohl sie den materiellen Gehalt der protestantischen Lehre längst über Bord geworfen. Wir sagen nicht, daß dieses Princip, beziehungsweise die Folgerung, die aus demselben für die Entstehung der neutestamentlichen Schriften zu ziehen ist, nothwendig zum Gegentheil der Wahrheit führen müsse, aber in vielen Fällen geschieht es doch, und immerhin ist es eine Fessel, welche die wissenschaftliche Arbeit hindert, ohne daß eine Nothwendigkeit zu Anlegung derselben wissenschaftlich nachgewiesen werden könnte. Die Wissenschaft muß einmal bei jeder historischen Schrift die Möglichkeit voraussetzen, daß der Verfasser nicht alles was er wußte, und jedes einzelne deutlich, habe sagen wollen und muß sich für den einzelnen Fall das Recht der Untersuchung vorbehalten. Wir Katholiken haben keine Ursache, diese Forderung bezüglich der neutestamentlichen Historiker a limine abzuweisen und wir geben derselben genügenden Raum, indem wir an dem Princip Schrift und Ueberlieferung festhalten und das Urtheil über den Sinn der Schrift nicht jedem Einzelnen sondern der Gesammtheit zuweisen. Demgemäß müssen wir annehmen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller mit dem Bewußtsein schrieben, daß neben ihren Schriften noch eine Quelle christlicher Belehrung fließe und daß außerdem die Gläubigen unter ihren Lesern für das Verständniß des geschriebenen Wortes auf die Erklärung der Kirche angewiesen seien. Aus diesem Verhältniß ergab sich für sie von selbst, daß sie es auf Vollständigkeit und Allgemeinverständlichkeit nicht anzulegen brauchten, und daß sie aus genügenden Gründen vieles, zum Theil auch das wichtigste, mit Stillschweigen übergehen oder anderes so ausdrücken durften, daß sie nur von denen,

welchen auch die weitern Belehrungsmittel zu Gebot standen, richtig aufgefaßt zu werden vermochten. Wie aber eine solche Anschauungsweise den Forderungen der Wissenschaft gerecht zu werden vermag, so schädigt sie auf der andern Seite nicht im mindesten die Interessen des Glaubens. Ist denn die Inspiration zu dem Zweck gegeben, vollständige, Jedem verständliche Lehrbücher herzustellen, oder nur solche, zu deren Verständniß die Beiziehung der mündlichen Ueberlieferung und die Erklärung der Kirche nothwendig ist? Daher halten wir die oben angeführten Sätze des Verf. nicht für unbedenklich, obwohl sie in frühern Zeiten, wo der Kampf der Confessionen noch nicht bis auf die letzten Principien zurückzugehen genöthigt hatte, sogar als sententia magis pia gelten mochten, und vielleicht von manchen auch jetzt noch so angesehen werden. In der That handelt es sich hier nicht um ein Dilemma. Man ist nicht gezwungen auf die Inspiration und Glaubwürdigkeit der Evangelien zu verzichten, wenn man *σάββατον* auch im gewöhnlichen Sinn übersetzt. Es bleibt noch ein Drittes, nämlich die Möglichkeit der Annahme', daß die Angaben des Johannes nur deutlichere Bezeichnungen des von den Synoptikern geflissentlich undeutlich Referirten seien. Dieß ist allerdings zunächst blos eine Möglichkeit, aber eine solche, welche untersucht werden mußte. Der Verf. hat dieß nicht gethan. Hätte er es gethan, so hätte er uns in den Stand gesetzt, Zettel und Einschlag seiner Beweisführung zu prüfen und wenn wir alles solid und in Ordnung gefunden hätten, so hätten wir keinen Anstand genommen, uns seiner Ansicht zu conformiren. So aber bleibt uns nichts übrig, als zu constatiren, daß auch hier die Ausführung des Verf. einen fundamentalen Mangel zeigt.

Was sodann die Beseitigung der Difficultäten anlangt, so bemerkt der Verf. S. 38: „Man wird vielleicht gegen unsere Erklärung einwenden, es sei nicht anzunehmen, daß der Evangelist in einem und demselben Satze das Wort *σάββατον* sollte in doppeltem Sinne gebraucht haben.“ Allein hier handelt es sich doch gewiß nicht um ein „vielleicht.“ Jener Einwand muß vielmehr nach den Gesetzen, wie sie für alle Sprachen auf Gottes Erdboden gelten, schlechterdings erhoben werden. Die Rudimente der Sprachwissenschaft enthalten bereits die Regel, daß wenn ein und dasselbe Wort im nämlichen Satze wiederkehrt, es auch ein und dieselbe Bedeutung hat, es sei denn daß das Wort an der einen oder andern Stelle sei's durch den Zusammenhang oder durch eine Beifügung eine Begriffsveränderung erfahre. Diese Ausnahme trifft in dem Johanneischen Texte nicht zu und folglich bleibt es für Deutung desselben bei der allgemeinen Regel. Ganz anders verhält es sich in der von dem Verf. zu Widerlegung des obigen Einwandes angerufenen Stelle Matth. 28, 1. wo es heißt: *Ὀψὲ δὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.* Hier ist durch eine Beifügung, nämlich durch das vorgesetzte *μίαν*, so unverkennbar als möglich angezeigt, daß das zweite *σαββάτων* jedenfalls nicht die Bedeutung des ersten habe und es würde an und für sich nichts hindern, dasselbe mit Woche zu übersetzen. Aber man dürfte dabei nicht außer Augen lassen, daß es die Bedeutung Woche nicht als selbständiges Wort hat, sondern blos durch seine Verbindung mit *μίαν* bekommt und daß, wenn man diese Bedeutung betonen wollte, man sich gegen den Geist der neutestamentlichen Sprache verfehlen würde. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß die beiden Worte *μία σαββάτων* zusammen einen specifischen

Begriff bilden, in welchem der allgemeine Begriff Woche gerade so zurücktritt wie in unserm Worte Sonntag der allgemeine Begriff des Tages, ein Zurücktreten, dem das Volk bei uns mit richtigem Sprachgefühl dadurch Rechnung trägt, daß es sogar eine Lautveränderung vornimmt und nicht Sonn t a g sondern Sonn t i g ausspricht.

Wir könnten noch sehr Vieles anführen, um unsere Unbußfertigkeit zu entschuldigen, allein das Beigebrachte dürfte genügen zum Beweise, daß der Verf. das Problem, das ihm vorlag, nicht gelöst hat. Es steht auch nicht zu erwarten, daß es auf dem Wege, den er eingeschlagen, je werde gelöst werden. Um dieses und noch viele andere Probleme, die uns die neutestamentl. Bücher darbieten, zu lösen, scheint uns vor allem nothwendig, den locus von Schrift und Tradition nicht blos in der Dogmatik oder den Prolegomenen zu derselben stehen zu lassen, sondern ihn auch für die Exegese, namentlich für die Einleitung zu verwenden, indem man sich klar macht, welche Folgerungen positiver oder negativer Art sich aus demselben für die neutestamentlichen Schriftsteller ergaben. Die ältern Theologen haben allerdings eine solche Aufgabe sich nicht gestellt; sie hatten es aber auch nicht nöthig: sie hatten noch keinen Strauß, Renan, Keim u. s. f. Wir aber haben sie, und wie ein Militär nicht zu loben wäre, der, weil die Luntenflinte im 16. Jahrhundert ein vortreffliches Gewehr gewesen, sie statt des Mauser- oder Werdergewehres einführen wollte, so vermöchten auch wir der destructiven Kritik gegenüber unsere Schuldigkeit nicht zu thun, wenn wir uns lediglich auf die Waffenrüstung einer frühern Zeit beschränken würden.

A b e r l e.

y Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober, D. Linsenmann und D. Funk,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1875.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche.

II. Gegen Mönche.

Von Prof. Dr. Kober.

Obwohl die Begeisterung für das Göttliche, das ernste und aufrichtige Bestreben, fern von der Welt und ihrem Geräusche in die erhabenen Lehren des Evangeliums tiefer einzudringen, durch Betrachtung, Gebet, Buße und Entsagung mit Christus in die innigste Gemeinschaft zu treten, sich und der Welt abzusterben und durch gänzliche Lostrennung von dem Zeitlichen das Ewige zu gewinnen, die Einsiedler in die Wüste trieb und sie später zu Genossenschaften vereinigte, welche die größten und heiligsten Männer ihrer Zeit in sich schloßen, so „ist doch auch nicht zu zweifeln, daß eine beträchtliche Anzahl von Mönchen keineswegs von der reinen Idee des Mönchthums bestimmt wurde, von jenen gar nicht zu reden, welche sich aus Beweggründen, die dieser

Idee völlig fremd sind, ihrer äußern Gestaltnng anschloßen, welche sich also durch Armuth, Knechtschaft oder andere kränkende Verhältnisse bestimmt fanden"[1]). Wenn nun keine menschliche Gesellschaft, die zu was immer für einem Zwecke sich zusammen gefunden, ohne innere Verfassung, ohne Statuten und Gesetze, welche jedem Einzelnen seine Stelle anweisen, seine Pflichten und Obligenheiten ihm vorzeichnen und die Mißachtung derselben mit Strafe bedrohen, bestehen kann, so ist dieß noch viel weniger möglich bei Genossenschaften, welche rein geistige Ziele verfolgen, zugleich aber Mitglieder zählen, die den Gesellschaftszweck noch gar nicht erfaßt haben, ihm zaudernd, furchtsam oder gar gleichgültig gegenüberstehen, für das bessere Erkennen und thätige Eingreifen erst herangebildet werden sollen. Rechnen wir hiezu noch den weitern Umstand, daß schon die ältesten Mönchsvereine tausende von Mitgliedern umfaßten[2]), so kann es nicht auffallen, sondern nur als natürlich erscheinen, wenn sie genaue, ausführliche und ins kleinste Detail eingehende „Regeln" besaßen, welche die gemeinsame Lebensordnung vorschrieben und Jene, die sie verletzten, mit Strafen bedrohten. Diese Strafen waren zahlreich und von der verschiedensten Art je nach der Person des Fehlenden oder der Größe des Vergehens. Es möge gestatter sein, die wichtigsten derselben kurz namhaft zu machen, um schließlich auf diejenige überzugehen, welche uns hier vor Allem beschäftigt.

In erster Linie stehen die Ehrenstrafen, welche

---

1) Möhler, Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung. Gesammelte Schriften u. Aufsätze, II. S. 200.

2) Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplina, P. I. L. III. c. 32. n. 10.

Nachläßigkeiten, Versehen oder positives Unrecht durch Beschämung zu ahnden und dadurch die Besserung zu bewirken bestimmt waren. Die alten Regeln kommen häufig auf sie zu reden und die klösterliche Praxis machte von ihnen den umfassendsten Gebrauch. Wer beim gemeinsamen Gebete zu spät sich einfand, wurde ausgeschlossen und mußte an der Thüre warten [1]), oder innerhalb des Oratoriums an einen besonderen, vom Abte bestimmten Strafplatz sich stellen und zwar so, daß er von allen Anwesenden gesehen werden konnte [2]). Das Zuspätkommen hatte mitunter auch die Folge, daß der Säumige nicht seinen gewöhnlichen, sondern den letzten Platz im Chore einzunehmen hatte [3]). War die Strafe im vorliegenden Falle eine einmalige und vorübergehende, so traf sie Denjenigen, der den Ermahnungen seines Vorgesetzten hartnäckigen Widerstand entgegensetzte, auf solange bis er sich besserte [4]). In derselben Weise hatte der Zornmüthige, der bei jeder geringfügigen Veranlassung seiner Leidenschaft freien Lauf ließ und an ihn gerichtete Ermahnungen nicht beachtete sowie der Klostervorsteher zu büßen, welcher einen Untergebenen verächtlich, wegwerfend und ungerecht behandelt hatte [5]). In den äußersten Fällen

---

1) Regula II. Patrum, c. 6. »foras excludatur confundendus«. Reg. Macarii, c. 14.« »foras excludatur et erubescat.« Lucas Holstenius, Codex regularum monastic. T. I. p. 16. 20.

2) Reg. Benedicti, c. 43: »stet in loco, quem talibus negligentibus seorsum constituerit Abbas, ut videatur ab ipso vel ab omnibus« Holstenius, l. c. p. 128.

3) Reg. Benedicti, l. c.: »..non stet in ordine suo in Choro sed *ultimus* omnium stet.«

4) Reg. Pachomii, c. 168: »..judicabunt eum et regradabunt in ultimum gradum, *donec corrigatur.*« Holsten. p. 35.

5) Reg. Pachomii, c. 161. 170. Holsten. p. 34 sq.

wurde die Zurückversetzung auf den letzten Platz auch für immer ausgesprochen mit dem Charakter der Unwiderruflichkeit[1]).

Sollen wir noch anderweitige auf das Ehrgefühl berechnete und auf die Besserung abzielende Strafformen erwähnen, so hatte Derjenige, welcher fremdes Eigenthum unrechtmäßig sich aneignete, das Objekt der Usurpation auf den Schultern zu tragen, öffentlich Buße zu thun und während des gemeinsamen Essens zu stehen; wer etwas verloren hatte, mußte es so lange entbehren, bis er für seine Unachtsamkeit Buße gethan hatte; wer beständig unzufrieden sich äußerte und über jedes ihm aufgetragene Geschäft als eine zu schwere Zumuthung klagte, wurde nach fünfmaliger erfolgloser Belehrung unter die Kranken des Klosters versetzt, als Kranker behandelt und in völliger Unthätigkeit mit dem nöthigen Lebensunterhalt versehen [2]). Entsprechend der deutschen Anschauung, wornach das Haupthaar als wesentliche Zierde des Mannes und der Verlust desselben als unauslöschliche Schmach galt, bestand in einzelnen Klöstern der germanischen Staaten die Strafe der gegen junge Leute gerichteten unzüchtigen Nachstellungen darin, daß der dieses Vergehens Ueberwiesene durch Abscheeren des Haares seiner Tonsur beraubt und den Genossen zur Verspottung man könnte sagen Mißhandlung preisgegeben wurde [3]).

---

1) Reg. Pachomii, c. 161 cit. »Alioquin si permanserit in vitio, moretur inter ultimos *perdito priore loco.*« Cfr. Reg. Benedicti, c. 29. Holsten. p. 125.

2) Reg. Pachomii, c. 131. 149. 164. Holsten. p. 32. 33. 35.

3) Reg. Fructuosi. c. 16: ». . coronam capitis, quam gestat, amittat decalvatusque turpiter approbrio pateat omniumque sputamentis oblitus in facie probraque aeque suscipiat.« Holsten. p. 205.

Die erste und unterste Stufe der gewöhnlichen Strafscala nahm, wie schon der Herr vorgeschrieben hatte, die Ermahnung, Warnung und Zurechtweisung ein [1]), vom Vorsteher des Klosters bald in einfacher Weise ertheilt, bald in scharfen und heftigen Ausdrücken [2]), bald unter vier Augen bald öffentlich in Gegenwart Aller [3]), bald auf Worte beschränkt und schnell vorübergehend bald durch weitere Strafen verschärft, indem z. B. der Zurechtgewiesene nachher zur Essenszeit, während die Andern saßen, stehen mußte [4]). Die Form der Zurechtweisung betreffend, so hatte Derjenige, der von ihr betroffen wurde, aus der Reihe der Brüder vorzutreten und abgesondert sich hinzustellen [5]), den Tadel schweigend anzuhören, ohne ein Wort der Einrede oder Entschuldigung vorzubringen [6]), die Disciplin verlangte vielmehr, daß er sich reuig zur Erde werfe und um Verzeihung bitte, so daß, wenn er letzteres nicht that und widerspenstig sich zeigte, schärfere Correctionsmittel in Anwendung kamen [7]).

Das gewöhnlichste dieser Correctionsmittel war die in den Klöstern weitverbreitete und den Lebensverhältnissen der Mönche genau entsprechende Ausschließung vom Ver-

---

1) Reg. II. Patrum, c. 7. Reg. III. Patr. c. 6. Reg. Macarii Alexand. c. 16. Reg. Pachomii, c. 8—10. Holsten. p. 16. 17. 20. 26.

2) Reg. Pachom. c. 166. Holst. p. 35.

3) Reg. Benedicti, c. 23. Reg. Tarnatens. c. 8. Reg. Isidori, c. 15. Holst. p. 124. 182. 194 sq.

4) Reg. Pachom. c. 9. Holst. p. 26. Cfr. c. 31.

5) Reg. Pachom. c. 135. Holsten. p. 32.

6) Reg. II. Patr. c. 7. Reg. Macarii Alexand. c. 16. Holsten. p. 16. 20.

7) Reg. III. Patr. c. 6. Reg. Benedicti, c. 71. Holst. p. 17. 135.

kehr mit den Brüdern. Die Strafe führte den Namen „Excommunication“ und hatte zwei Stufen. Die mildere Form derselben bestand in der Ausschließung vom gemeinsamen Tische: der Schuldige durfte im Oratorium zwar anwesend sein, aber weder einen Psalm noch eine Antiphon intoniren noch eine Lection recitiren; seine Nahrung mußte er allein und abgesondert genießen und erhielt sie erst einige Stunden nach der gewöhnlichen Essenszeit, über das Wielange entschied das Ermessen des Abtes und ebenso über das Wieviel der Speise [1]). Schwerere Verfehlungen wurden härter bestraft—mit der Ausschließung vom gemeinsamen Gebete: dem „Excommunicirten“ war verboten, am Gebete der Brüder theilzunehmen und umgekehrt den Brüdern untersagt, an seinem Gebete zu participiren, ja die Strafe galt für so schwer und war in der Weise gefürchtet, daß die Genossen freiwillig von ihm sich fern hielten, weil sie glaubten, der vom Gebete Ausgeschlossene sei nach dem Ausspruche des Apostels dem Satan überliefert und wer mit ihm verkehre, werde sein Mitschuldiger, vollstrecke also jenen Ausspruch an sich selbst [2]).

1) Reg. Benedicti, c. 24: »Privati a mensae consortio ista erit ratio, ut in oratorio psalmum aut antiphonam non imponat neque lectionem recitet usque ad satisfactionem. Refectionem autem cibi post fratrum refectionem solus accipiat, mensura vel hora, qua praeviderit Abbas ei competere, ut si verbi gratia fratres reficiunt sexta hora, ille frater nona, si fratres nona, ille vespertina, usque dum satisfactione congrua veniam consequatur.« Cfr. Reg. Aureliani Arelat. c. 12. Reg. Magistri; c. 73. Holsten. p. 124. 150. 275.

2) Cassianus, De coenobior. instit. L. 11. c. 16: »Sane si quis pro admisso quolibet delicto fuerit *ab oratione suspensus, nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam*... Ob hoc tali observantia semetipsos ab orationis ejus consortio segregant atque

Häufig indessen wurden die beiden Strafformen verbunden, so daß die „Excommunication" in der Ausschließung vom gemeinsamen Tisch u n d Gebet bestand [1]). Die Regel des heiligen Benedikt faßt die Wirkungen dieser verschärften Strafe dahin zusammen, daß mit dem Ausgeschlossenen jedweder Verkehr abgebrochen werden müsse, demselbem sei eine Arbeit zu übertragen, welche er allein und abgesondert in der tiefsten Trauer der Buße zu verrichten habe eingedenk des apostolischen Wortes: ich habe diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde; in derselben Abgeschiedenheit genieße er seine Nahrung, Zeit und Quantität bestimmt der Abt, weder die Speise noch er selbst darf die Benediktion empfangen. Wer sich mit ihm auf irgend eine Weise in Verkehr setzt, verfällt in die gleiche Strafe. Andererseits aber ist der Abt verpflichtet, einige der älteren Brüder zu dem zagenden Genossen zu entsenden, damit sie ihn in seiner Betrübniß trösten, vor der Verzweiflung bewahren, zur Buße und Besserung vermögen [2]).

Uebrigens scheinen die Festsetzungen Benedicts durch die Praxis der nachfolgenden Zeit noch beträchtlich erweitert und

secernunt, quod credunt eum, qui ab oratione suspenditur, secundum Apostoli sententiam tradi Satanae; et si quis orationi ejus inconsiderata pietate permotus communicare praesumpserit, complicem se damnationis ejus efficiat, tradens scilicet semetipsum voluntarie Satanae, cui ille pro sui reatus emendatione fuerat deputatus.«

1) Reg. Benedicti, c. 25: »Si autem frater gravioris culpae noxa tenetur, suspendatur *a mensa simul et ab oratorio.*« Reg. Magistri. c. 13: »Si vero frater gravem culpam admiserit, ipse ab *utroque* excommunicetur, id est *ab oratorio et a mensa.*« Holsten. p. 124. 246.

2) Reg. Benedicti, c. 25—27.

verschärft worden zu sein. Der heilige Fructuosus, Erzbischof von Braga († 670) beschreibt in seiner zweiten Klosterregel die Wirkungen der Excommunikation in folgender Weise. Der von ihr Betroffene werde in eine dunkle Zelle verbracht, erhalte je am Abend nach der Mahlzeit der Brüder ein halbes Aschenbrod und Wasser nicht bis zur Sättigung, beides vom Abte exsufflirt, nicht benedicirt. Ohne Trost und ohne jeden Verkehr verbleibe er daselbst, mit Bußkleidern angethan, halbnackt und ohne Schuhe, verrichtend die ihm aufgetragene Arbeit. Hat er zwei oder drei Tage in seinem Gewahrsam zugebracht, so schicke der Obere, welcher ihn excommunicirte, dorthin einen älteren zuverlässigen Bruder, der ihn mit harten Schmähworten überhäufe; nimmt er sie geduldig hin ohne in Zorn oder Murren auszubrechen, so erstatte der Bote über das Vorgefallene an den Abt genauen Bericht. Die Procedur werde durch einen anderen Abgesandten noch zweimal wiederholt und wenn der Gefangene auch jetzt noch in seiner Geduld verharrt, so lasse ihn der Abt vorführen, mache ihm in Gegenwart des ganzen Conventes scharfen Vorhalt; zeigt der Geprüfte auch jetzt noch seine bisherige Stimmung, so werde er in die Kirche geführt und nachdem er dem Abte und den Brüdern sich zu Füßen geworfen und um Verzeihung gebeten, in seine frühere Stelle wieder aufgenommen [1]).

Ob die Excommunication des heiligen Benedikt bloß als ein klösterliches Correktionsmittel, welches innerhalb des

---

1) Reg. Fructuosi, c. 14. Holsten. p. 215. Eine mit Benedict und Fructuosus im Wesentlichen übereinstimmende, aber genauere und wortreichere Beschreibung der Excommunication und ihrer Wirkungen findet sich in der Regula Magistri, c. 13. Holsten. p. 245 sq.

Hauses vom Verkehr ausschließt oder als eigentlicher Bann, der die Gemeinschaft der Kirche entzieht, aufzufassen sei, ist eine vielverhandelte Frage und eine Reihe von Commentatoren der Benediktinerregel haben sich in letzterem Sinne ausgesprochen [1]). Indem der Heilige, sagt man, die Exkommunikation und deren Wirkungen festsetze, verweise er (c. 25) auf das Wort des Apostels: ich habe diesen Menschen dem Satan übergeben ꝛc., und diese Aeußerung sei in der alten Kirche immer von der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verstanden worden. Das Letztere hat seine volle Richtigkeit [2]), aber daß Benedikt mit diesem Citate die von ihm angeordnete Strafe als Anathem characterisiren wolle, läßt sich nicht darthun. Wenn er es auch nicht selbst sagte [3]), so würde aus Form und Inhalt seiner Regel zur Genüge hervorgehen, daß er neben vielen andern dem christlichen Alterthum angehörigen Schriften, die vom Mönchthum handeln, besonders auch die Werke Cassians gekannt und benützt habe. In einem derselben wird, wie wir bereits oben erwähnten, die einfache Ausschließung vom gemeinsamen Gebete besprochen und erzählt, daß keinem Klosterbewohner gestattet sei, mit dem Gestraften zu beten, ja die Mönche ziehen sich freiwillig von der Gebetsgemeinschaft zurück, weil sie glauben, ein Solcher sei nach dem Ausspruche des Apostels dem Satan überliefert und wer sich beikommen lasse, mit ihm zu verkehren, participire an dessen Verdammungsurtheil und überliefere sich selbst dem Satan [4]). Wie leicht ersichtlich

1) **Haeftenus**, Disquisitiones monastic. L. VIII. tract. 4. disquisit. 1 und die daselbst citirten Autoren.

2) Vergl. meine Schrift: Der Kirchenbann, S. 12 ff.

3) **Reg.** c. 73.

4) **Cassianus**, De coenobior. instit. L. 11. c. 16.

sagt Cassian nicht, daß das in den egyptischen Klöstern geltende Recht die Ausschließung vom Gebete als Ueberlieferung an Satan, d. h. als Kirchenbann auffasse, sondern er referirt bloß, daß die Mönche und zwar aus freien Stücken die Strafe im letztern Sinne deuten. Wenn nun Benedict, der offenbar als er das betreffende Capitel seiner Regel niederschrieb diese Stelle Cassians vor Augen hatte, das Citat aus dem Corintherbrief wiederholte, so war er weit von der Absicht entfernt, das alte, längst geltende Recht zu ändern und die klösterliche Excommunication mit der Ausschließung aus der Kirche auf gleiche Stufe zu stellen, hat vielmehr jene subjektive Auffassung der Mönche acceptirt und die Entziehung der Gebetsgemeinschaft mit der Ueberlieferung an Satan vergleichungsweise in Parallele gesetzt, weil er darin ein geeignetes Mittel erkannte, seinen Untergebenen die relative Größe der Strafe anschaulich zu machen und die Furcht vor derselben zu steigern.

Ferner wird geltend gemacht, daß die Excommunication der Benediktinerregel gleich dem eigentlichen Kirchenbanne auf Seite des Schuldigen Hartnäckigkeit, Ungehorsam und Verachtung der Obern sowie eine dreimalige Warnung voraussetze (c. 23), daß sie den Gestraften von allem Verkehre ausschließe, denselben also mit dem wirklich Gebannten auf völlig gleiche Linie stelle (c. 25) und daß Derjenige, welcher mit ihm in Gemeinschaft trete, hier wie dort der nemlichen Excommunication verfalle (c. 26). Allein was das Erstere betrifft, so war für einen in der Abgeschiedenheit des Klosters lebenden Mönch die Ausschließung vom gemeinsamen Tisch und Gebet unzweifelhaft eine schwere und empfindliche Strafe, Gerechtigkeit und Billigkeit verlangten, sie nicht ohne vorausgegangene Warnung und nur bei bewußter Widersetzlichkeit

eintreten zu lassen, folglich dieselben Rücksichten zu beobachten, welche auch bei der Ausschließung aus der Kirche einzuhalten für nothwendig erachtet wurde. Folgt aus dieser äußerlichen Aehnlichkeit der beiden Strafen noch keineswegs ihre innere Identität, so noch viel weniger aus dem weitern Umstande, daß die klösterliche Excommunication von allem Verkehr mit den Genossen ausschloß und für die leztern, wenn sie den Umgang gleichwohl fortsetzten, die gleiche Strafe nach sich zog. Wesen und Inhalt der claustralen Excommunication bestand zunächst nur in der Fernhaltung von Tisch und Gebet, hier lagen die wichtigsten Berührungspunkte im klösterlichen Verkehr, aber die Isolirung mußte, wenn die Strafe nicht der Wirksamkeit entbehren sollte, nach allen andern Richtungen erweitert werden und wie beim Kirchenbann zur totalen Abschließung sich gestalten. Wenn endlich den Genossen der Verkehr mit dem „Excommunicirten" unter Androhung der gleichen Strafe untersagt war, so kam darin einerseits der den älteren Zeiten sehr geläufige Gedanke zum Ausdruck, daß wer freiwillig mit einem Verbrecher verkehre der Mitschuldige desselben werde, an seiner Sünde participire, folglich auch dieselbe Strafe verdiene und ihr gleichsam von selbst verfalle [1]), anderseits würde ohne jenes Verbot des Umgangs die Durchführung der Strafe als unmöglich sich erwiesen

1) Cyprianus, De unitate eccles. (in fine); »Recedendum est a delinquentibus vel imo fugiendum, ne dum quis male ambulantibus jungitur et per itinera erroris et criminis graditur, a via veri itineris exerrans *pari crimine et ipse teneatur.*« — Conc. Carthag. II. ann. 390. c. 7. »Placuit, ut qui merito facinorum suorum ab ecclesia pulsi sunt, si ab aliquo episcopo vel presbytero vel clerico fuerint in communionem suscepti, *etiam ipse pari cum eis crimine teneatur obnoxius.*« Hard. I, p. 952.

haben. Hinsichtlich des äußeren Verkehrs herrschte zwischen der Excommunication der Mönche und dem eigentlichen Kirchenbanne allerdings volle Uebereinstimmung, weil bei beiden die gleichen Gründe für völlige Abschließung sprachen, aber aus dieser partiellen Congruenz folgt noch lange nicht ihre durchgängige Gleichheit: bei jener bildete der entzogene Umgang das Wesen und den vollen Inhalt, bei dieser ist er nur Theil und Accidens.

Aber der Annahme, daß die Excommunication der Benediktinerregel als Ausschließung aus der Kirche habe gelten wollen, stehen noch anderweitige, sehr erhebliche Bedenken entgegen. Ursprünglich waren die Mönche bloße Laien und auch der Abt brauchte hievon keine Ausnahme zu machen. Benedict selbst war nicht Priester[1]), und von zahlreichen Klostervorstehern nach ihm ist das Gleiche zu sagen. Das siebente allgemeine Concil zu Nicäa (787) gestattet denjenigen Aebten, welche vom Bischof zu ihrem Amte geweiht und zweifellos Priester seien, den eigenen Mönchen den Lectorat zu ertheilen — und ein anderer Canon verordnet, daß Aebte, welche für die Aufnahme in's Kloster Geld fordern, aus ihrem Kloster entfernt und in ein anderes als Untergebene versetzt werden, falls sie nicht Priester seien[2])! Die Synode von Aachen im J. 817 sagt in ihrem auf die Regularen bezüglichen Statut, daß der Abt, Propst oder Decan, auch wenn sie nicht Priester seien, den Lectoren die Benediction spenden dürfen[3]). Die Klostersitte, Nichtpriester zu Aebten zu haben, währte

1) Haeftenus, L. c. Prolegomenon XVIII.

2) Conc. Nicaen. II. c. 14. 19. Hard. IV. p. 770 sq.

3) Conc. Aquisgran. Instit. regular. c. 62. Hard. l. c. p. 1232.

in den folgenden Zeiten unbeanstandet fort und erst gegen Ende des eilften Jahrhunderts wurde es allgemeine Vorschrift, daß sämmtliche Aebte zugleich Priester sein sollen [1]). Die Verhängung der eigentlichen Excommunication galt von jeher als ein Ausfluß von Kirchengewalt, als ein Act der jurisdictio ecclesiastica, deren die Laien unfähig waren. Wenn also Benedict das Recht der „Excommunication" allen Aebten ohne Unterschied, folglich auch jenen, die bloße Laien waren, einräumt, so kann er unter dieser Strafe nicht die Excommunicatio major oder die Ausschließung aus der Kirche, sondern nur eine Maßregel der Klosterdisciplin verstanden haben. Ebenso waren die Frauen von der Ausübung der Kirchengewalt und speciell von der Verhängung der kirchlichen Censuren, unter welchen die Excommunicatio major die erste Stelle einnimmt, absolut ausgeschlossen [2]); wenn gleichwohl von den Ordensregeln den Aebtissinnen die Befugniß, ihre Untergebenen zu „excommuniciren", zugesprochen wird [3]), ja wenn Bischof Donatus die betreffenden Bestimmungen Benedicts wörtlich in seine Regel herübernahm und indem er sie auf die Klostervorsteherinnen anwandte, bloß das Genus änderte [4]), so liegt darin ein verstärkter Beweis für die Behauptung, daß weder Benedikt noch seine Nachfolger unter der in den Klöstern üblichen Excommunication den Kirchenbann verstanden wissen wollten. Endlich hat Benedict sich veranlaßt gesehen, ausdrücklich zu verbieten,

1) Conc. Pictav. ann 1078. c. 7: »Ut abbates diaconi, qui presbyteri non sunt, *presbyteri fiant aut praelationes amittant.*« Hard. VI. p. 1576.

2) Kirchenbann, S. 78 ff.

3) Reg. Caesarii Arelat. c. 31. Holsten. p. 358.

4) Reg. Donati, c. 69—71. Holsten. p. 390 sq. Cfr. Reg. cujusdam Patris, c. 18—20. Holsten. p. 402.

daß einer seiner Untergebenen einen andern Klostergenossen ohne Ermächtigung des Abtes excommunicire[1]). Wie hätte der heilige Ordensstifter befürchten können, ein einfacher Mönch werde sich herausnehmen, ohne Weiteres und eigenmächtig den großen Bann auszusprechen?

Während ferner die eigentliche Excommunication von jeher nur in den äußersten Fällen und bei den schwersten Vergehen in Anwendung gebracht werden durfte[2]), gestatten die Mönchsregeln den Gebrauch ihrer „Excommunicatio" leichthin bei den unbedeutendsten und geringfügigsten Anlässen. So wird z. B. Derjenige, der auf das gegebene Zeichen nicht sogleich beim Gebete erscheint[3]), oder der heimlich und neben der gemeinschaftlichen Mahlzeit etwas genießt oder im Chore lacht oder aus Zufall ein Gefäß zerbricht[4]), mit der „Excommunication" bedroht: wer kann im Ernste glauben, die Regeln haben unter dieser Strafe die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verstanden? Und wenn die von dem Diacon Virgilius verfaßte Regel die Stufenfolge der Strafen also ordnet: geheime Zurechtweisung, Rüge vor Zeugen, Excommunication, der lezte Platz im Chore, Ausschließung vom Chorgebete, Entziehung des Verkehrs mit den übrigen Mönchen, so würde[5]) die „Excommunication", falls unter derselben der Kirchenbann verstanden werden wollte, doch sicherlich die unrechte Stelle einnehmen.

---

1) Reg. c. 70: »Ut vitetur in monasterio omnis praesumptionis occasio, constituimus, ut nulli liceat quemquam fratrum suorum *excommunicare* aut caedere, nisi cui potestas ab Abbate data fuerit.« Holsten. p. 135.

2) Kirchenbann, S. 138 ff.

3) Reg. III Patr. c. 6. Holsten. p. 17.

4) Reg. Isidori, c. 10. 16. Holsten. p. 193. 195.

5) Reg. orientalis, c. 32. Holsten. p. 64.

Die Excommunication als kirchliche Censur ist eine poena medicinalis, welche bis zur Buße und Besserung andauert und vor dem Eintritt derselben nicht aufgehoben werden darf. Die Excommunication der Mönchsregeln aber wurde häufig auf eine bestimmte Zeit, selbst auf zwei oder drei Tage verhängt [1]), was sie vom eigentlichen Banne wesentlich unterscheidet und ihr den Charakter einer einfachen Disciplinarmaßregel verleiht.

Der Unterschied zwischen beiden Strafen war den spätern, kaum ein Jahrhundert nach Benedicts Tode verfaßten Regeln sehr wohl bekannt. Der heilige Fructuosus beschreibt die mönchische Excommunication als Ausschließung und Absonderung vom Verkehr, verbunden mit Gefängniß und Fasten [2]); dagegen im Schlußcapitel seiner Regel sagt er von Mönchen, welche ihr Kloster verlassen, bei Verwandten und sonstigen Laien gegen die bisherigen Vorgesetzten Hilfe suchen und finden — "ab omni *Christianorum* conventu maneant *anathematizati* . . cuncti a nostra *ecclesia* expellantur et nullo nobiscum charitatis foedere copulentur, quousque veritatem cognoscant" [3]).

Betrachten wir endlich die Absolution eines „excommunicirten Mönchs, so hatte der Straffällige nach der Regel Benedicts vor der Thüre des Oratoriums auf die Erde niedergestreckt die heraustretenden Brüder schweigend zu erwarten und dieß so oft zu wiederholen bis der Abt die geleistete Genugthuung für ausreichend erklärte. Vor den Vorsteher des Klosters geführt wirft er sich ihm und den Uebrigen zu Füßen, damit sie für ihn beten. Dann wird er in den Chor auf-

1) Reg. Isidori, c. 16 Holsten. p. 195.
2) Reg. commun. Fructuosi, c. 14.
3) Ibid. c. 20. Holsten. p. 218.

genommen, darf jedoch ohne des Abtes Geheiß weder einen Psalmen noch eine Lection noch sonst etwas vom Officium intoniren, hat sich vielmehr während des Gottesdienstes an dem ihm zugewiesenen Platze auf die Erde niederzuwerfen bis der Abt auch diese Bußübung für beendigt erklärt [1]). Also eine einfache, vom Ermessen des Abtes abhänige Zurückversetzung in das Oratorium und Wiedertheilnahme am gemeinsamen Gebete, von welchem er ausgeschlossen war! Mit keinem Worte ist angedeutet, daß es sich hier, wie bei der wirklichen Excommunication [2]), um einen Akt der kirchlichen Jurisdiction und um die Zurückgabe der verlorenen Gemeinschaft der Gläubigen handle.

Ist aus den bisherigen Auseinandersetzungen ersichtlich, daß die in den älteren Ordensregeln angedrohte Excommunication bloß eine klösterliche Disciplinarstrafe war, bestehend in der Ausschließung vom gemeinsamen Tische und Gebet sowie überhaupt vom Verkehr mit den Genossen, so finden sich in den Klöstern doch schon frühzeitig auch Spuren der eigentlichen Excommunication, welche aber nur Aebte verhängen konnten, die zugleich Priester waren. Von einem Mönche, der fünfzig Jahre unter den größten Entbehrungen als ein Muster der seltensten Tugend in der Wüste gelebt hatte, wird erzählt, derselbe habe sich nächtlicher Weile in einen tiefen Abgrund gestürzt, vertrauend den Einflüsterungen Satans, er werde wegen seiner hohen Verdienste unverletzt die Gefahr bestehen und dadurch von der Heiligkeit seines Lebens einen unwiderleglichen Beweis liefern. Uebel zugerichtet habe er nach drei Tagen, ohne zur Einsicht

1) Reg. Benedicti, c. 44. Cfr. Reg. Isidori, c. 17. Holsten. p. 128. 195.

2) Kirchenbann, S. 551 ff.

seines Unrechts gekommen zu sein, das Leben geendigt und es sei von dem Abte Paphnutius nur schwer zu erlangen gewesen, ihn nicht als Selbstmörder aus den Diptychen zu streichen und ihm das heilige Opfer, welches sonst für die Verstorbenen dargebracht wurde, zu entziehen [1]). Der Abt hat also den Todten, der aus Hochmuth so tief gefallen war, nicht mehr als Mitglied der Kirche betrachtet und war nahe daran, ihn als Excommunicirten auch zu behandeln. Aus einem (egyptischen) Nonnenkloster berichtet ein anderer Schriftsteller folgenden Vorfall. An der Pforte desselben erschien ein reisender Handwerker, Arbeit zu suchen. Zufällig traf ihn daselbst eine der jüngern Jungfrauen und antwortete auf dessen Befragen, das Kloster habe seine eigenen Arbeiter. Eine andere Schwester, welche das kurze Gespräch beobachtet hatte und mit der erstern im Streite lag, machte aus Bosheit und Rachsucht bei der Genossenschaft von dem Vorgefallenen alsbald Meldung und wurde dabei von mehreren ihrer Genossinnen unterstützt. Aus Schmerz über die erlittene Behandlung stürzte sich die Angeklagte in den nahen Fluß und fand den Tod, die Anklägerin aber, ihr Unrecht einsehend, erstickte sich selbst. „Als dem Priester von den andern Jungfrauen das doppelte Unglück gemeldet wurde, befahl er, daß für keine der beiden Todten das heilige Opfer dargebracht werde und diejenigen, welche der Denuntiantin, statt ihr entgegen zu treten, geglaubt und mit ihr gemeinsame Sache gemacht hatten, belegte er auf sieben Jahre mit der Excommunication" [2]).

1) **Cassianus**, Collationes Patrum, L. 11. c. 5: » . . vix a presbytero abbate Paphnuntio potuit obtineri, ut non inter biothanatos reputatus etiam *memoria et oblatione pausantium judicaretur indignus.*«

1) **Palladius**, Historia Lausiaca, c. 41: „ . . ἐξελθόντος.

Demnach hat dieser Priester, wie im obigen Falle der Abt Paphnutius, die Nonnen, welche sich das Leben genommen hatten, als nicht mehr zur Kirchengemeinschaft gehörige Personen angesehen und jene, die an der böswilligen Delation sich betheiligt hatten, mit dem Banne belegt — „ἀφώρισεν ἀκοινωνήτους ποιήσας", Ausdrücke, mit welchen schon damals die eigentliche Excommunication bezeichnet zu werden pflegte[1]). Indessen im fünften Jahrhundert war es bereits zur allgemeinen Uebung geworden, die Mönche in derselben Weise wie die Laien aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen — mit dem einzigen Unterschied, daß die Strafe jezt von den Bischöfen verhängt wurde[2]).

Die klösterliche Excommunication, bestehend in der Ausschließung vom Verkehr mit den Brüdern, war häufig wie wir oben gesehen haben, durch Fasten und Gefängniß verschärft[3]). Aber die beiden leztern kamen auch für sich allein und als selbstständige Maßregel in Anwendung und damit haben wir zwei weitere bei den Mönchen übliche Strafformen.

Das Fasten findet sich theils als einmalige, schnell

δὲ τοῦ πρεσβυτέρου, ἀνήγγειλαν ταῦτα αἱ λοιπαὶ παρθένοι· ἐκέλευσεν οὖν τούτων μηδεμιᾷ προσφορὰν ἐπιτελεσθῆναι· τὰς δὲ λοιπὰς ὡς συνειδυίας καὶ μὴ εἰρηνευσάσας τὴν συκοφαντῶσαν, ἀλλὰ μᾶλλον πιςευσάσας τὰ εἰρημένα, ἑπταετίαν ἀφώρισεν ἀκοινωνήτους ποιήσας". (Meursii Opp. ex recens. Joannis Lami, T. VIII p. 460.)

1) Kirchenbann, S. 32.

2) Conc. Chalced. ann. 451. c. 2: „. . εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, τοῦ οἰκείου ἐκπιπτέτω βαθμοῦ, εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μονάζων, ἀναθεματιζέσθω". c. 8: „. . εἰ δὲ μονάζοντες ἢ λαϊκοί, ἔστωσαν ἀκοινώνητοι". Cfr. c. 4. 7. Hard. II. p. 602 sqq.

3) Reg. Macarii Alexand. c. 26. Reg. oriental. c. 32. Reg. Fructuosi, c. 16. Holsten. p. 20. 64. 205.

vorübergehende Ahndung eines kleinern Versehens z. B. für das Zuspätkommen bei Tisch [1]), theils bei wirklichen Vergehen als schwerere und länger andauernde Strafe z. B. wenn Mönche, die in Streit und Wortwechsel gerathen waren, sich hartnäckig weigerten, die Hand zur Versöhnung zu bieten [2]) oder wenn ein Regulare, statt demüthig zu sein, durch stolzes, freches, herausforderndes Benehmen sich verfehlt hatte [3]); das Concil von Aachen im Jahre 817 zählt eine ganze Reihe größerer Verstöße gegen die Klosterregel auf, welche nach vergeblicher Warnung mit Fasten bei Wasser und Brod bestraft wurden [4]).

Was die Gefängnißstrafe betrifft, so begegnen wir derselben schon in den ältesten Klöstern. Die egyptischen Mönche Valens und Hero wurden wegen ihrer Selbstüberhebung, in welcher sie jede Belehrung stolz zurückwiesen und selbst der Sacramente nicht zu bedürfen glaubten, von ihren Vorgesetzten gebunden und in eiserne Ketten gelegt [5]). Das Concil von Tarragona im Jahre 516 gestattet den Mönchen, ihre Verwandten zu unterstützen und ihnen

---

1) Reg. Pachomii, c. 32. Reg. Fructuosi, c. 18. Holsten. p. 27. 206.

2) Reg. Aureliani Arelat., c. 12. Reg. Ferreoli, c. 39. Holsten. p. 150. 166.

3) Reg. Fructuosi, c. 15. Holsten. p. 205.

4) Conc. Aquisgran. L. I. c. 134: »Quod si et his renisus fuerit, ceteris sibi alimentis interdictis, *pane tantum usque ad dignam satisfactionem utatur et aqua*«. Hard. IV. p. 1141.

5) Palladius, Histor. Lausiac. c. 32: „.. τότε δήσαντες αὐτὸν (Οὐάλεντα) οἱ ἅγιοι πατέρες σιδήροις ἐπὶ ἔτος ἓν ἀπεθεράπευσαν". — c. 33: „.. ὃς (Ἥρων) ἐπὶ τοσοῦτον καὶ αὐτὸς ἐσκοτώθη τὸν λογισμὸν τῇ κενῇ δόξῃ τῆς οἰήσεως ἄνωθεν κάτω ἐλθών, ὡς καὶ αὐτὸν ὕςερον σιδηρωθῆναι, μὴ θέλοντα τῇ οἰήσει μηδὲ τοῖς μυςηρίοις αὐτοῖς προσέρχεσθαι".

das Nöthige zu reichen, aber sie sollen bei ihren dießfallsigen Besuchen von einem zuverlässigen Zeugen begleitet sein, ihren Aufenthalt möglichst abkürzen und namentlich bei den Angehörigen nicht wohnen; wer diese Vorschrift mißachte, solle in seine Zelle eingesperrt werden und Buße thun bei Wasser und Brod [1]). Das Pönitenzialbuch des heiligen Columban bestraft die streitsüchtige Rechthaberei [2]) und hochfahrendes, übermüthiges Wesen [3]) mit persönlicher Haft gleichwie eine um dieselbe Zeit entstandene, von einem unbekannten Verfasser herrührende Klosterregel wiederholt die Weisung enthält — „mittendus est *in carcerem*“ [4]).

Eine den Lebensverhältnissen der Mönche sehr naheliegende und daher in den Klöstern weitverbreitete Strafe war die Buße, *poenitentia*, die Entziehung irgend eines Rechtes oder Vortheils oder die Auferlegung einer unangenehmen Leistung. Bald konnte sie geheim, von dem Einzelnen privatim für sich, bald mußte sie öffentlich vor der Gesammtheit persolvirt werden [5]). Ihr Inhalt war sehr verschieden und richtete sich nach den Gebräuchen und Traditionen der einzelnen Klöster und Orden. Die geheime Pönitenz bestand gewöhnlich in leichter, kurzer Haft, noch häufiger in Fasten nach verschiedenen Stufen oder im Ab-

---

1) Conc. Tarracon. c. 1: ». . *in cella monasterii reclusus* poenitentiae lamentis incumbat, ubi singulari afflictione panis et aquae victum ex abbatis ordinatione percipiat.« Hard. II. p. 1041.

2) ». . *in cellula* ob poenitentiam agendam *separetur*.«

3) »Superbus *carcere damnandus est*.« Holsten. p. 175. 179.

4) Reg. cujusdam Patris, c. 4. 6. Holsten. p. 221.

5) Reg. Pachomii, c. 121. 125. 149. 152. 153. Holsten. p. 32 sqq. Reg. orient. c. 36. 37. Holsten. p. 64.

singen einer bestimmten Anzahl von Psalmen u. dergl [1]). Wer aber zur öffentlichen Buße verurtheilt war, mußte während des Chorgebetes in Gegenwart des ganzen Conventes auf die Erde hingestreckt um Verzeihung bitten und den Akt der Selbstverdemüthigung solange wiederholen bis der Abt ihn aufstehen hieß [2]). War diese Art der öffentlichen Buße vorherrschend bei den egyptischen Mönchen und in den nach der strengen Regel Columbans [3]) lebenden Klöstern üblich, so finden sich anderwärts wieder andere Formen. Nach der Regel des heiligen Fructuosus, Erzbischofs von Braga in Spanien, erhielten die öffentlichen Büßer nur die zur Erhaltung des Lebens unumgänglich nothwendige Nahrung, Fleisch und Wein waren verboten, bloß hohes Alter, Krankheit und körperliche Schwächlichkeit konnten nach dem Ermessen der Obern eine Ausnahme begründen, die Kleidung bestand in einem rauhen Gewand aus Ziegenhaaren, die Lagerstätte in einer Stroh- oder Binsenmatte oder, wenn letztere nicht vorhanden war, in Spreu [4]).

Eine hervorragende Stelle unter den in den Klöstern üblichen Strafen nahm die körperliche Züchtigung ein, von welcher im Folgenden ausschließlich die Rede sein

---

1) Poenitent. Columbani. Holsten. p. 172 sq. Reg. Fructuosi, c. 16. Holsten. p. 205.

2) Cassianus, De coenob. instit. L. IV. c. 16: »Si quis igitur gillonem fictilem, quem baucalem nuncupant, casu aliquo fregerit, non aliter negligentiam suam, quam *publicâ diluet poenitentia* cunctisque in synaxi fratribus congregatis tamdiu prostratus in terram veniam postulabit, donec orationum consummetur solemnitas, impetraturus eam, cum jussus fuerit Abbatis judicio de solo surgere.«

3) Columban hat die obenerwähnte Stelle Cassians wörtlich in sein Pönitentiale herübergenommen. Holsten. p. 178.

4) Reg. Fructuosi, c. 19. Holsten. p. 218.

wird. Dieselbe ist so alt als das Mönchthum selbst, kam sehr häufig zur Anwendung und wurde von den meisten Orden bis in die neuere Zeiten beibehalten. Palladius, der lange Zeit unter den egyptischen Mönchen gelebt hatte, ihre Sitten und Einrichtungen aus eigener Anschauung genau kannte, berichtet, im nitrischen Gebirge stehe eine einzige sehr große Kirche und vor ihr drei Palmen. An jedem dieser Bäume hänge eine Geißel: die eine diene zur Züchtigung straffälliger Mönche, die zweite zum Peitschen der Räuber, wenn solche etwa einfallen und die dritte werde gegen Reisende benützt, die während ihres vorübergehenden Aufenthaltes eines Vergehens sich schuldig machen. Wer überwiesen und zur Züchtigung verurtheilt sei, umfasse den Stamm der Palme, empfange auf den Rücken die zugemessene Anzahl von Streichen und werde dann entlassen[1]). Daß der berühmte Geschichtschreiber des ältesten Einsiedler- und Klosterlebens hier die Wahrheit erzähle und daß die von ihm erwähnte Körperstrafe bei den egyptischen Religiosen allgemein im Gebrauche war, beweisen die von dem Abte Macarius, einem Schüler des hl. Antonius — und von Pachomius, dem Gründer des eigentlichen Mönchthums verfaßten Regeln: jener verordnet, daß ein Mönch, der sich vergangen und statt um Verzeihung zu bitten in seiner Sünde halsstarrig verharre, drohend, das Kloster verlassen zu wollen, auf Befehl des Abtes mit Ruthen zu züchtigen sei[2]) — und Pachomius ermächtigt die Vorgesetzten, Denjenigen, der unter den Brüdern die Rolle des Verführers und Aufwieglers spiele, vor das Kloster zu führen, daselbst

1) Palladius, Histor. Lausiac. c. 8.
2) Reg. Macarii Alexand. c. 27. Holsten. p. 20 sq.

zu geißeln und solange bei Wasser und Brod fasten zu lassen, bis er sich gebessert habe [1]). Cassian, der während eines siebenjährigen Aufenthaltes in der scythischen Wüste die Gepflogenheiten der morgenländischen Klöster bis in's kleinste Detail kennen gelernt hatte und die dort herrschende Lebensweise, indem er bei Marseille zwei Klöster gründete, in die abendländische Kirche verpflanzte, zählt eine ganze Reihe von Verfehlungen auf, welche mit körperlicher Züchtigung bestraft zu werden pflegten [2]). Der hl. Benedict, der dem abendländischen Mönchthum eine bleibende Verfassung gab, dasselbe auf einer festen Grundlage organisirte und mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit ausbreitete, soll einen Mönch, welcher sich zur Zeit der Betrachtung von seinen Genossen jedesmal hinwegschlich und müßig umherschweifte, mit einer Ruthe geschlagen und dadurch veranlaßt haben, zu seiner Pflicht zurückzukehren [3]). Es mag unerörtert bleiben, ob alle Nebenumstände, mit welchen Gregor diesen Vorfall erzählt, vor der historischen Kritik Stand halten oder nicht, aber die Thatsache, daß Benedict zur Besserung des Fehlenden ein so drastisches Mittel in Anwendung gebracht habe, zu bezweifeln liegt kein Grund vor, denn seine Regel, die schon bei den Zeitgenossen in höchstem Ansehen stand und später in Tausenden von Klöstern beobachtet wurde, macht von der Strafe der körperlichen Züchtigung den ausgiebigsten Gebrauch [4]). Die heiligen Männer, welche auf Benedict fortbauten, aber dessen Regel modificirten und sie den jeweiligen Verhältnissen anpaßten, haben das Zuchtmittel im vollen

1) Reg. Pachomii, c. 163. Holsten. p. 35.
2) Cassianus, De coenobior. instit. L. IV. c. 16.
3) Gregor. M. Dialog. L. II. c. 4.
4) Reg. Benedicti, c. 23. 28. 30. 34. 45. 54. 55. 67. 70. 71. Holsten. p. 124 sqq.

Umfange und gleichsam als etwas Selbstverständliches beibehalten — Aurelian, Bischof von Arles [1]), Ferreolus, Bischof von Usez [2]), Columban [3]), Isidor von Sevilla [4]), Fructuosus, Erzbischof Braga [5]) und der Verfasser der „Regula Magistri“ [6]). Und die Strafe darf nicht als eine bloß innere Angelegenheit der Klöster, als eine auf die Mönchszellen beschränkte, nur hier in Geltung stehende, von der übrigen Welt unbeachtete oder höchstens geduldete Erscheinung angesehen werden, ihre Zulässigkeit war vielmehr allgemein anerkannt und der practische Gebrauch auch außerhalb der Klostermauern nicht im Geringsten beanstandet. Die Concilien setzen dieselbe nicht nur als zu Recht bestehend voraus [7]), sondern bringen sie unmittelbar in Anwendung — Gottschalk z. B. wurde auf der Synode zu Quiercy im Jahre 849 unter Berufung auf das Concil von Agde (c. 38) und die Regel Benedicts in einer Weise mit Ruthen gezüchtigt [8]), daß die Härte der Execution, wie

1) Reg. Aureliani Arelat. c. 41. Holsten. p. 151.

2) Reg. Ferreoli, c. 39. Holsten. p. 165 sq.

3) Poenitent. Columbani, c. 10. Holsten. p. 174 sq.

4) Reg. Isidori, c. 17. Holsten. p. 195.

5) Reg. Fructuosi, c. 15—17. Holsten. p. 205.

6) C. 13. 14. Holsten. p. 245 sq.

7) Conc. Venetic. ann. 465. c. 6. Conc. Agathens. ann. 506. c. 38. Hard. II. p. 797. 1002. Conc. Germanic. ann. 742. c. 6. Hard. III. p. 1921. Conc. Aquisgran. ann. 817. Instit. regular. c. 14. 80. Hard. IV. p. 1229. 1233. — Daß die körperliche Züchtigung der Mönche auch vom Staate anerkannt war, zeigt das Capitulare Ludwigs des Frommen v. J. 817, in welchem die Aachener Canones wörtlich wiederholt sind. Walter, Corp. Juris Germanic. T. II. p. 315. 323.

8) Hincmar. Remens. »... pro sua irrevocabili contumacia secundum leges et Agathenses conones et regulam sancti Benedicti ut improbus *virgis caesus est.*« Die (freilich der Unächt-

wir später sehen werden, in weiten Kreisen Anstoß erregte und auf's Schärfste getadelt wurde.

Auch in den Frauenklöstern war die körperliche Züchtigung heimisch: die dem 6. und 7. Jahrhundert angehörigen, für Nonnen bestimmten Regeln des Cäsarius von Arles[1]), seines Nachfolgers Aurelian[2]), des Bischofs Donatus von Besançon[3]), und die aus der Zeit des hl. Columban stammende „Regula cujusdam Patris“[4]) reden häufig von ihr und sind in der Zutheilung derselben keineswegs sparsam. Die Concilien betrachten die Züchtigung wie bei den Mönchen so auch bei den Nonnen als eine allgemein übliche Strafform[5]) und versäumen nicht, gegebenen Falles von ihr direct Gebrauch zu machen. Ein Beispiel bietet die Synode von Douci im Jahre 874. Eine Nonne, Namens Duda, hatte mit dem Priester Huntbert, um Aebtissin zu werden, eine Verschwörung angezettelt und außerdem ein Kind geboren, als dessen Vater sie diesen ihren Verbündeten bezeichnete. Das Concil, an welches die Sache gebracht worden war, schickte in das betreffende Frauenkloster eine Commission mit dem Auftrage, die beiden Angeklagten sowie sämmtliche Nonnen zu vernehmen. Duda solle nach der Vorschrift der Regel (Benedicts) gegeißelt

---

heit sehr verdächtige) Sentenz des Concils sagt: »*durissimis verberibus te castigari* et secundum ecclesiasticas regulas ergastulo retrudi auctoritate episcopali decernimus.« Hard. V. p. 17. 20.

1) Reg. Caesarii, c. 24. Holsten. p. 357.

2) Reg. Aureliani, c. 11. 28. Holsten. p. 371.

3) Reg. Donati Vesont. c. 9. 11. 17. 25. 35. 52. Holsten. p. 380. sqq.

4) C. 18. 20. Holsten. p. 402.

5) Conc. Germanic. ann. 742. c. 6. cit. Conc. Forojuliens. ann. 796. c. 11. Hard. IV. p. 860.

werden in Gegenwart der Aebtissin und der übrigen Schwestern, damit die letztern von den gleichen Sünden abgeschreckt werden [1]). Wenn sie sich demüthige, so sei die Strafe mit Milde zu vollstrecken; bleibe sie aber verstockt, so habe die Aebtissin zu der Flagellation gemäß des c. 25 der Regel noch die „Excommunication" und die Ausschließung vom Verkehr hinzuzufügen, sie drei Jahre lang in diesem Strafgrade zu belassen und nachdem die Strenge der Pönitenz successive erleichtert worden, vom achten Jahre an den Empfang des Abendmahles ihr zu gestatten. Die beiden Nonnen Berta und Erpreda aber, welche um das Verbrechen ihrer Genossin wußten und dasselbe nicht anzeigten, sollen gleichfalls mit Ruthen gezüchtigt, jedoch nur einer halb so langen Buße unterstellt werden [2]). —

Die Ausdrücke, mit welchen die körperliche Züchtigung der Mönche und Nonnen von den Regeln und Concilien angedroht wird, sind sehr mannigfaltig: corporis castigatio [3]), flagellum [4]), flagelli disciplina [5]), flagellorum poena [6]), percussio [7]), plagae [8]), plagarum virgae [9]),

---

1) Conc. Duziacens. II. definitio de quadam monacha nomine Duda sacrilege corrupta, n. 7: ».. coram abbatissa sua vel sororibus, ut ceterae metum habeant .. *virgis flagelletur.*«

2) L. c. n. 8: »Berta et Erpreda conscientes tantae nequitiae, non indicantes eam .. *post mensuratam virgarum castigationem* per tres annos et dimidium praetaxato Dudae modo poeniteant.« Hard. VI. p. 155. 158.

3) Conc. Aquisgran. ann. 817. Instit. regular. c. 80.

4) Ferreolus, c. 39. Fructuosus, c. 16.

5) Aurelian. c. 41. Isidor. c. 17.

6) Fructuosus, c. 17. Reg. cujusdam Patris, c. 20.

7) Columban. c. 10. Donatus, c. 9. 11. 17. 25. 35.

8) Cassian. de coenob. instit. L. IV. c. 16. Isidor. c. 17.

9) Benedictus, c. 28.

vapulare [1]), verbera [2]), verberatio [3]), verberum vindicta [4]), vindicta corporalis [5]), virga [6]). Die zuerst in der Regel Benedicts sich findenden Worte — *disciplina*, districtior disciplina, gravissima disciplina, disciplina regularis [7]) können nach dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, nicht die in den Klöstern übliche Selbstgeißelung, welche gemeinhin „Disciplin" genannt wurde, bezeichnen: diese Art von Bußübung war damals noch völlig unbekannt und kam erst im eilften Jahrhundert in Gebrauch [8]). Die Zeiten, von welchen wir reden, kennen nur die vom rechtmäßigen Vorgesetzten zuerkannte und von fremder Hand vollstreckte Züchtigung. Diese Strafe will das Wort Disciplina bezeichnen. Schon bei Augustinus findet sich der Ausdruck von der Züchtigung der Kinder [9]) und wenn das dem heiligen Benedict ungefähr gleichzeitige Gesetzbuch der Westgothen sagt — „*verberandi* sunt ante judicem quinquagenis flagellis . . neque propter *disciplinam*, qua correpti sunt, infamiam poterint ullatenus sustinere" [10]) oder wenn an einer anderen

1) Benedict. c. 45. Reg. Magistri, c. 14.

2) Pachomius, c. 63. 73. Conc. Venetic. ann. 465. c. 6. Agath. ann. 506. c. 38. Benedict. c. 30. Fructuosus, c. 16.

3) Conc. Germanic. ann. 742. c. 6.

4) Benedict. 28. Conc. Aquisgran. c. 80.

5) Benedict. c. 23. 71. Conc. Aquisgran. l. c.

6) Reg. III. Patr. c. 13. Macarius Alexand. c. 27.

7) Benedict. c. 34. 54. 55. 65. 70.

8) Historia flagellantium, Paris. 1700. c. VI u. VII. p. 142 sqq.

9) Sermo LXXXII de verb. Domini, n. 2: »Nec damus aliter *filiis disciplinam*, nisi aliquantum irascendo et indignando.«

10) Lex Wisigoth. L. IV. tit. 5. §1. Walter, I. p. 505 sq.

Stelle der Fall besprochen wird — „Quemcunque discipulum, in patrocinio aut in servitio constitutum, si a magistro, patrono vel domino incompetenti et indiscreta *disciplina percussum* fortasse mori de flagello contingat“ [1]), so kann nicht zweifelhaft sein, daß damals unter „disciplina“ auch bei den weltlichen Gerichten die unfreiwillige, vom Richter verhängte und auf dessen Geheiß vollstreckte körperliche Züchtigung verstanden wurde.

Fragen wir nach der Stellung, welche die körperliche Züchtigung im Strafsystem der Klöster einnahm, nach der Bedeutung, die ihr beigemessen wurde oder nach den Fällen, in welchen sie zur Anwendung kam, so müssen wir zwischen den jungen Leuten, die in den Klöstern lebten, hier unterrichtet und erzogen wurden — und den eigentlichen Mönchen unterscheiden.

Bei den Erstern nahm sie die erste Stelle ein, bildete die gewöhnliche und regelmäßige Strafe. Das jugendliche Alter, bemerken die Regeln, sei zu flüchtig, flatterhaft, ermangle der nöthigen Reife und Einsicht, um Strafmittel, welche mehr dem Geistigen sich nähern, gehörig zu würdigen, durch sie zur Erkenntniß des begangenen Unrechts und zur Besserung sich bewegen zu lassen: hier nützen bloße Worte und Ermahnungen, „Excommunication“, Bußen und andere derartige Zuchtmittel wenig oder nichts, Eindruck mache nur das Aeußere, Materielle, Körperliche, daher müße der Erzieher, wenn er günstige Resulte erzielen wolle, nach derlei Mitteln und vor Allem nach der körperlichen Züchtigung greifen[2]). Das jugendliche Alter und diese ihm entsprechende

---

1) L. VI. tit. 5. § 8. Walter, l. c. p. 552.

2) Reg. Pachomii, c. 173: »Omnes saltem pueri, qui

pädagogische Behandlung währte bis zum fünfzehnten Lebensjahr [1]), die Strafe durfte nur von den Vorgesetzten oder Denjenigen, die von ihnen die Ermächtigung hatten, verhängt werden [2]) und für die Vollstreckung war Humanität, Mäßigung und jene Rücksichtnahme, welche der Mündige dem Unmündigen schuldet, ausdrücklich vorgeschrieben [3]). Wer eigenmächtig und willkürlich den Stock gebrauchte oder bei der berechtigten Strafe das vernünftige Maß überschritt, verfiel selber der disciplina regularis" [4]).

Nahm die körperliche Züchtigung bei Knaben und Jünglingen auf der Strafscala die erste und unterste Stelle ein und wurde sie — in Uebereinstimmung mit den erprobten Erziehungsgrundsätzen aller Zeiten — häufig und ohne viele Umstände, jedoch mit Maßhalten, in Anwendung gebracht, so galt dieselbe bei den eigentlichen Mönchen als eines der

---

non timent confundi pro peccato et per imprudentiam judicium Dei non cogitant et correpti verbo non emendaverint, verberentur, quamdiu disciplinam accipiant et timorem.« Reg. Benedicti, c. 30: »Omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras. Ideoque quoties pueri vel adolescentiores aetate aut qui minus intelligere possunt, quanta poena sit excommunicationis, si tales, dum delinquunt, aut jejuniis nimiis affligantur aut acribus verberibus cöerceantur, ut sanentur.« Reg. Isidori, c. 17: »In minori aetate constituti non sunt coërcendi sententia excommunicationis, sed pro qualitate negligentiae congruis emendandi sunt plagis, ut quos aetatis infirmitas a culpa non revocat, flagelli disciplina compescat.« — In den Frauenklöstern galten die gleichen Grundsätze. Reg. cujusdam Patr. c. 20 in fin. Holsten. p. 502.

1) Reg. Benedicti, c. 70. Reg. Magistri, c. 14.

2) Reg. Benedicti, l. c. Reg. Fructuosi, c. 6.

3) Reg. Benedicti, l. c. Vgl. die schöne Ermahnung in c. 37.

4) Reg. Benedicti, c. 70.

schwersten und härtesten Zuchtmittel, von welchem nur selten und nur in den äußersten Fällen Gebrauch gemacht wurde. Dieß forderte die Natur der Strafe und die Lebensstellung des Straffälligen. Bald wird die Züchtigung mit der Verstoßung aus der Genossenschaft geradezu auf die gleiche Stufe gestellt [1]), bald als diejenige Strafe bezeichnet, welche nach Erschöpfung aller andern Mittel vor der eigentlichen Ausstoßung als letzter Versuch, die Besserung zu bewirken, in Anwendung zu bringen sei [2]) und wo sie mit der Ausstoßung in keiner unmittelbaren Beziehung steht, werden mit ihr doch Vergehen bedroht, die entweder schon an sich oder wenigstens nach den in den Klöstern herrschenden Anschauungen zu den schwersten gehören — Hochmuth, Widersetzlichkeit, Unverbesserlichkeit [3]), freches, streitsüchtiges, herausforderndes Wesen gegen Andere, körperliche Mißhandlung, Lügen, falsches Schwören [4]), Diebstahl [5]), Brüder von geringer Begabung gegen die Vorgesetzten aufreizen [6]), jungen Leuten, die im Kloster leben, in unzüchtiger Absicht nachstellen [7]), verdächtiger Verkehr mit Frauenspersonen [8]), thatsächliche Unkeuschheit [9]), Verletzung des Gelübdes der Armuth, Arbeiten für sich und den eigenen Vortheil statt für die Genossenschaft, Habsucht, die Gegenstände wünscht oder be-

1) Cassianus, de coenob. instit. L. IV. c. 16 in fin.

2) Reg. Benedicti, c. 28. 71. Reg. Donati, c. 73.

3) Reg. Macarii Alexand. c. 27. Cassian. l. c. Reg. Benedicti, c. 23. 28. 34. 71. Reg. Fructuosi, c. 17. Reg. Magistri, c. 13. Conc. Aquisgran. c. 80.

4) Cassian. l. c. Reg. Fructuosi, c. 15. 16.

5) Reg. Ferreoli, c. 39. Fructuosi, c. 16.

6) Reg. Pachomii, c. 163.

7) Reg. Fructuosi, c. 16.

8) Cassian. l. c. Fructuosus, c. 15.

9) Conc. German. ann. 742. c. 6.

sitzt, welche die übrigen Brüder nicht haben, Speisen verstohlener Weise hinwegnehmen und heimlich genießen[1]), eigenmächtiges Verlassen des Klosters und unstätes Umherschweifen[2]). Was die Frauenklöster betrifft, so wurden im Allgemeinen die gleichen Vergehen mit körperlicher Züchtigung geahndet[3]), nur ist noch der Mangel an Beherrschung der Zunge beizufügen[4]). —

Ueber die Art und Weise, in welcher die Strafe vollstreckt wurde, haben wir aus den egyptischen Klöstern nur dürftige Nachrichten. Der Abt saß in Gegenwart der ganzen Klosterfamilie zu Gericht, fällte das Urtheil, ließ den Sträfling vorführen und die Strafe mit Ruthen vollziehen[5]) — und die sonst sehr ausführliche Regel des hl. Pachomius enthält bloß die Weisung, den Sünder vor das Kloster zu führen, ihn daselbst zu peitschen und so lange bei Wasser und Brod einzusperren, bis er sich bessere[6]). Etwas genauer ist uns die Procedur der abendländischen, d. h. der in den germanischen Staaten befindlichen Klöster bekannt. Sie stimmt im Wesentlichen mit der Praxis der bürgerlichen Gerichte überein. Bei den leztern war die Execution in der

---

1) Cassian. l. c. Reg. Benedicti, c. 54. 55.

2) Cassian. l. c. Conc. Venetic. ann. 465. c. 6. Conc. Agath. ann. 506 c. 38.

3) Caesar. Arelat. regul. ad Virgines, c. 24. Reg. Aurelian. c. 11. Donatus, c. 9. 52. Reg. cujusdam Patris, 18. 20. Holsten. p. 357. 371. 380. 387. 402. Conc. German. l. c. Conc. Forojul. ann. 796. c. 11. Conc. Duziacens. ann. 874. Hard. IV. p. 860; VI. p. 155. 158.

4) Reg. Donati, c. 11. 17. 35. Holsten. p. 381 sqq.

5) Reg. Macarii Alexand. c. 27.

6) Reg. Pachomii, c. 163.

Regel öffentlich [1]), die Streiche wurden mit Ruthen [2]) oder Riemen [3]) auf den nackten Körper (Rücken) [4]), in einer bestimmten vom Gesetze oder vom Richter zugemessenen Anzahl [5]) gegeben, der Maleficant lag auf einer Bank ausgestreckt [6]) oder war an einen Pfahl gebunden [7]).

Auch bei den Mönchen wurde die Züchtigung öffentlich in Gegenwart des ganzen Convents vollzogen, hauptsächlich in der Absicht, durch den Anblick der Execution die Andern von gleichen Verbrechen abzuschrecken. Indem die Aachener Synode in ihrem bereits mehrfach erwähnten Statut für Mönche die Unverbesserlichen sowie Jene, welche eigenmächtig das Kloster verlassen oder sonst Etwas ohne Wissen und Geheiß des Abtes unternehmen, mit der Flagellation bedroht, fügt sie bei — „Peccantes autem coram omnibus arguantur, ut ceteri metum habeant.“ [8]) Daß bei Zutheilung der Strafe wie bei den weltlichen Gerichten die *Virgae et flagella*, also Ruthen, Riemen oder Geißeln als Instrumente dienten, zeigen die oben [9]) aufgeführten Ausdrücke, mit welchen die Züchtigung gemeiniglich

---

1) Lex Bajuvar. L. VIII. c. 6. Lex Wisigoth, L. III. c. 4. §. 17.

2) Lex Salic. Tit. XLIII. c. 4. Edict. Pistens. v. J. 864. c. 15. Walter, Corp. jur. German. T. III. p. 143.

3) Gregor. Turon. Hist. Francor. L. VI. c. 35. Die »ictus *flagellorum*« kommen in den Volksrechten sehr häufig vor.

4) Edict. Pistens. c. 20. 23.

5) S. oben S. 22. 46.

6) Lex Salic. Tit. XLII. c. 1; XLIII. c. 4.

7) Gregor. Turon. Histor. Franc. L. X. c. 15. Conc. Francof. ann. 794. c. 5. Hard. IV. p. 905.

8) Conc. Aquisgran. ann. 817. c. 80. Hard. IV. p. 1233.

9) S. 380 f.

bezeichnet wurde. Der Verurtheilte empfing die Streiche auf den nackten Leib, indem er auf einer Bank ausgestreckt lag. Das „Pactum" des hl. Fructuosus oder das Angelöbniß, welches er die in's Kloster Eintretenden ablegen ließ, enthält unter Anderm auch die Worte — „Quod si aliquis istam prona sua voluntate noluerit agere poenitentiam, extensus *nudo corpore* septuaginta et duo flagella accipiat"[1]). Jedoch hat das Concil von Aachen aus Gründen der Schaamhaftigkeit das Entblößen des Körpers verboten[2]). Was aber das Ausgestrecktliegen auf der Bank betrifft, so gebrauchen die Regeln genau wie die Volksrechte den technischen Ausdruck — *extensus* verberetur[3]). Endlich herrscht auch darin volle Uebereinstimmung, daß vor der Execution die Zahl der Streiche festgesetzt wurde. Während Aurelian von Arles — offenbar mit Rücksicht auf das mosaische Gesetz und den Apostel Paulus — das Maximum von 39 nicht überschreiten läßt[4]), redet Fructuosus bald von 72[5]) bald von 100[6]) und Columban läßt sie von 6 bis zu 200 aufsteigen[7]), jedoch mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß auf einmal nie mehr

1) Holsten. p. 219.

2) Instit. regular. c. 14: »Ut *nudi* pro qualibet culpa *coram fratrum obtutibus* non flagellentur.« Hard. IV. p. 1229.

3) z. B. Reg. Fructuosi, c. 15. Pactum, l. c.

4) Reg. c. 41: »Pro qualibet culpa si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam *legitimus excedatur numerus*, id est, *triginta et novem.*«

5) Pactum, l. c.

6) Reg. commun. c. 15: »..*centum* ictibus flagellorum extensus publice verberetur.«

7) In seinem mit den »percussiones« sehr freigebigem Pönitenzialbuch. Holsten. p. 174 sqq.

als 25 gegeben werden dürfen [1]); die übrigen scheinen am folgenden Tage nachgeholt worden zu sein, eine Praxis, die auch Cäsarius von Arles einzuhalten pflegte [2]). Uebrigens drohen die Regeln gewöhnlich nur im Allgemeinen körperliche Züchtigung an — „verberetur, flagelletur, disciplinam accipiat etc.", die Zahl der Streiche zu bestimmen überlassen sie der Discretion des Abtes, ihm gewissenhafte Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse anempfehlend; für besonders schwere Verfehlungen verlangen sie — freilich wieder in allgemeinen Ausdrücken — eine Verschärfung der Strafe [3]) und in einem Falle wird gestattet, bis zum Todtpeitschen vorzugehen [4]). — Noch spärlicher sind die Nachrichten über die Art der Vollstreckung in den Frauenklöstern. Die Regeln bedienen sich auch hier ganz allgemein lautender Worte — „disciplinam accipiat [5]), corporali disciplinae subjaceat [6]) etc.", aber im Großen und Ganzen scheint die Procedur von den in den Mannsklöstern üblichen Gepflogenheiten nicht wesentlich sich unterschieden zu haben. Das Urtheil wurde öffentlich in Gegenwart der ganzen Genossenschaft vollstreckt [7]).

---

1) L. c: ». . et *amplius vigintiquinque* percussiones simul non dentur.«

2) S. oben S. 6

3) Reg. Fructuosi, c. 16: »Si nec sic se emendaverit, flagelletur *acerrime.*« Holsten. p. 205.

4) Reg. Magistri, c. 13: » . . custoditi *usque ad necem* caedantur virgis.« Holsten. p. 246.

5) Reg. Caesarii Arelat. c. 24. Reg. Aurelian. c. 11. 28. Holsten. p. 357. 371 sq.

6) Reg. cujusdam Patr. c. 18. Holsten. p. 402.

7) Reg. Caesarii, l. c: »Disciplinam ipsam *in praesentia congregationis* accipiant secundum illud Apostoli: *Peccantes*

Bei bloßen Versehen und moralisch unbedeutenden Nachlässigkeiten wurde die Delinquentin mit der ferula [1]), einer leichten Gerte oder dünnem Stäbchen auf die flache Hand geschlagen [2]), ungefähr so, wie Knaben und Mädchen in Haus und Schule gezüchtigt zu werden pflegten [3]). Dagegen bei eigentlichen Vergehen kam wie bei den Mönchen die Virga [4]) und das Flagellum [5]) zur Anwendung — und auch hinsichtlich der Form und Intensität der Strafe scheint kein großer Unterschied obgewaltet zu haben. Zwar ist die von Donatus angedrohte, auf eine Verschärfung hindeutende „districtio *severissima*" [6]) unbestimmt und dehnbar, aber wie die Sache in der Praxis verstanden wurde, zeigt die bereits oben erwähnte Synode von Douci im Jahre 874. Die Nonne Duda war des Complotts gegen ihre Aebtissin und des fleischlichen Umgangs mit einem Priester angeklagt. Das Concil ordnete eine Deputation in's Kloster ab, die Angelegenheit zu untersuchen und setzte, wenn die Schuld erwiesen sei, als Strafe fest: „coram abbatissa sua vel sororibus, ut ceterae metum habeant, *nudo dorso*, remota virorum praesentia, virgis flagelletur .., ut caro, quae delectabiliter illam traxit ad culpam, afflicta reducat ad veniam et *san-*

---

coram omnibus corripe.« Wörtlich übereinstimmend Donatus, c. 52. Holsten. p. 387.

1) Reg. Caesarii, c. 11. Holsten. p. 145.

2) Reg. cujusd. Patr. c. 12: »Propter singulas negligentias tam cocae quam cellariae viginti quinque *palmarum percussionibus* emendentur.«

3) Isidorus, Etymolog. L. XVII. c. 9: »Nonnulli a feriendo ferulam dicunt. Hac enim *pueri et puellae vapulare solent.*«

4) Reg. Donati, c. 73.

5) Reg. cujusd. Patr. c. 20.

6) Reg. c. 52.

guine carnis virgis elicito sanguinem animae, videlicet profusas lacrymas, flagello producat a mente“ [1]).

Wie die Regeln den Klostervorstehern eine sehr weitgehende Strafgewalt einräumen und namentlich bei der körperlichen Züchtigung das Meiste dem vernünftigen Ermessen anheimgeben, so enthalten sie auch Winke und Vorschriften über die Ausübung dieses Rechtes. Schon Orsiesius, des Pachomius Schüler und Nachfolger, warnt vor Mißbrauch und allzugroßer Strenge [2]). Widerholt kommt Benedict auf den vorliegenden Gegenstand zu sprechen und seine Weisungen sind ebenso nachdrücklich als schön: der Abt solle beim Strafen mit dem Ernste des Lehrers die Milde des Vaters verbinden, am Fehlenden das Laster hassen, den Menschen aber lieben, Jeden nach seiner Individualität behandeln, nach der Größe der Schuld und der Schwere des begangenen Unrechts die Strafe bemessen, durch zuweitgehende Nachsicht die Laster nicht großziehen, aber noch weniger durch übertriebene Härte niederdrücken, zur Verzweiflung treiben und dem moralischen Ruin entgegenführen, er hüte sich bei Handhabung des Strafamtes vor scrupuloser Aengstlichkeit, aber auch vor Uebereifer, Leidenschaft und bösem Argwohn [3]). In demselben Geiste verlangen Benedicts Nachfolger, daß der Vorsteher des Klosters zwischen laxer Schwäche und rigoroser Strenge die

---

1) Hard. VI. p. 155.

2) Reg. Orsiesii, c. 13: »Et vos ergo monasteriorum principes estote soliciti et adhibete omnem curam pro fratribus cum timore et justitia Dei *nec abutamini potestate in supplicia* . . Nullam animam contemnamus, ne quisque *per nostram duritiam pereat.*« Holsten. p. 50.

3) Reg. Benedicti, c. 2. 23. 64.

Mitte halte, sie warnen eindringlich vor übergroßer Härte im Strafen, der Abt solle mehr geliebt als gefürchtet sein und sich bestreben, in Allem Gerechtigkeit zu üben, weder durch kleinliche Gewissenhaftigkeit, noch durch ungerechtfertigte, von der Leidenschaft eingegebene Strenge einen Unschuldigen bedrücken — und damit solches Unrecht vermieden werde, habe er jede Strafsache zur gemeinsamen Berathung und endgültigen Entscheidung dem Klosterconvente vorzulegen [1]).

Form und Inhalt all dieser Ermahnungen lassen leicht erkennen, daß ihre Urheber mehr die übertriebene Härte als zuweitgehende Milde für die Zukunft besorgten und namentlich bei der Körperstrafe den Mißbrauch fernzuhalten suchten. An schlimmen Erfahrungen fehlte es keineswegs: die Aebte haben ihr Züchtigungsrecht vielfach in willkürlicher, roher und oft geradezu empörender Weise ausgeübt, in der Aufwallung des Zornes ihre Untergebenen frech und rücksichtslos mißhandelt.

Als Cassian und sein Begleiter die scythische Wüste durchwanderten, kamen sie in ein Kloster, das zweihundert Mönche zählte und einen gewissen Paulus zum Abte hatte. Zum Jahrtagsgottesdienst für den verstorbenen Abt sei daselbst aus den benachbarten Klöstern eine unzählbare Menge von Mönchen herbeigeströmt und wegen des ungeheuern Gedränges das gemeinsame Mahl unter freiem Himmel gehalten worden. Da habe Paulus, der unter den Schaaren geschäftig umhergegangen, vor den Augen Aller einem dienstthuenden Bruder, weil derselbe etwas zu langsam aufgetragen, eine so wuchtige Maulschelle gegeben, daß das hier-

1) Reg. Aurelian. c. 42. Ferreoli, c. 37. Fructuosi, c. 14. 15. Holsten. p. 151. 164. 205.

durch verursachte Geräusch weithin gehört worden sei, der Geschlagene aber habe die Demüthigung hingenommen ohne ein Wort zu entgegnen, ohne mit den Lippen zu zucken oder auch nur die Farbe zu ändern [1]). Einen ähnlichen Vorfall erzählt Gregor d. G. Der Abt eines in der Provinz Samnium gelegenen Klosters sei gegen einen würdigen und hochverdienten Mönch, Namens Libertinus, so in Zorn gerathen, daß er sich thätlich an ihm vergriff und weil gerade keine Ruthe, mit der er hätte schlagen können, sich vorfand, habe er mit dem Fußschemel seiner Wuth Luft gemacht: mit blutrünstigem und geschwollenem Gesichte habe Libertinus schweigend seine Lagerstätte aufgesucht [2]). Noch größere Dimensionen scheint die Brutalität der Aebte in den folgenden Zeiten angenommen zu haben. Das Frankfurter Concil vom Jahre 794 mußte ihnen verbieten, die Mönche zu blenden oder körperlich zu verstümmeln [3]) und Karl d. G. sah sich vor und nach der Synode veranlaßt, das gleiche Verbot ergehen zu lassen — mit der Weisung verbunden, die Justiz der weltlichen Gerichte nicht in die Klöster zu verpflanzen, sondern es bei der disciplina *regularis* bewenden zu lassen und auch diese mit Milde und Schonung zu üben [4]). In

1) Cassianus, Collat. Patrum, L. XIX. c. 1.

2) Gregor. Dialog. L. I. c. 2.

3) Conc. Francof. c. 18: »Abbates qualibet culpa a monachis commissa nequaquam permittimus *coecare vel membrorum debilitatem ingerere,* nisi regulari disciplinae subjaceant.« Hard. IV. p. 907.

4) Capit. v. J. 789. c. 16: »Ut disciplina monachis *regularis* imponatur, non *secularis,* id est, non orbentur nec mancationes alias habeant, nisi ex auctoritate regulae.« — Capit. v. J. 802. c. 11: »Ut episcopi, abbates et abbatissae .. *non potentiva dominatione vel tyrannide sibi subjectos premant,* sed

der ausführlichen von den Fuldaer Mönchen gegen ihren gewaltthätigen Abt Ratger dem Kaiser (811) übergebenen Klageschrift [1]) findet sich neben vielen andern Beschwerden auch ein Protest gegen die bisherige Handhabung des Strafrechts und die Bittsteller verlangen, daß Ratger künftighin — „quando aliquis de fratribus praeoccupatus fuerit in aliquo delicto, *non statim tyrannica vindicta eum excruciaret*, sed misericordi disciplina corrigere festinaret conversumque clementer susciperet, nec prava suspicione denuo illum fatigaret, neque perpetuo odio exterminaret praelatus." Ludwig der Fromme schreibt an die Mönche von Aniane, er erwarte von ihrem neugewählten Abte, daß derselbe ihnen mit väterlicher Liebe entgegenkommen, jeden nach Alter und körperlichem Befinden schonend behandeln und namentlich sich hüten werde, bei der Züchtigung der Fehlenden von leidenschaftlicher Hitze sich leiten zu lassen und sie dadurch zu entmuthigen [2]). Einen andern, sehr eclatanten Beleg für die in jenen eisernen Zeiten wie es scheint allgemein üblichen Ausschreitungen bietet die Behandlung, welche der Mönch Gottschalk auf der Synode zu Quiercy (849) zu erdulden hatte. Nach der Erzählung Hincmars von Rheims wurde derselbe, da er „über seine Irrlehre befragt nicht nur nichts Vernünftiges zu antworten wußte, sondern auch die einzelnen Synodalmitglieder

---

simplici dilectione cum mansuetudine et caritate commissum sibi gregem solicite custodiant.« Walter, II. p. 99. 160.

1) Bei Schannat, Codex probat. histor. Fuldens. n. 10. p. 84.

2) Epist. ad monachos Anianens. v. J. 821: »..et caveat omnimodis, ne in negligentes *adeo fervida zeli castigatio modum excedat*, ut eos pusillanimes reddat. Baluzius, Capit. Reg. Francor. I. p. 624.

schmähte", von den anwesenden Aebten und übrigen Mönchen zur Geißelung verurtheilt [1]) und bei der Execution mit schonungsloser Härte, ohne Erbarmen fast bis zum Tode zerfleischt. Remigius von Lyon, der letzteres berichtet [2]), fügt bei, Alle haben das Verfahren nicht nur bedauert, sondern sich darob entsetzt, denn mit unerhörter und geradezu gewissenloser Grausamkeit sei der Unglückliche solange gepeitscht worden, bis er, wie Augenzeugen versichern, das Buch, in welchem er die Beweisstellen für seine Ansichten aus der Schrift und den Vätern gesammelt hatte, halbtodt mit eigenen Händen ins Feuer warf und von der Flamme verzehren ließ [3]). Statt in so animoser und tumultuarischer Weise vorzugehen, hätten sie den Irrenden, meint der der heilige Bischof, belehren, in friedlicher Unterredung überzeugen, durch Liebe und Milde einen Mitbruder, für welchen Christus gestorben, gewinnen sollen. —

Daß in diesen und ähnlichen Proceduren grobe Excesse zu erkennen seien, hervorgegangen theils aus unerleuchtetem Eifer theils aus gehässiger Leidenschaft, in directem Widerspruche stehend nicht nur mit dem ganzen Geiste des Institutes, sondern auch mit den positiven Vorschriften der

---

1) Hincmarus Remens. »Et propter impudentissimam insolentiam suam per regulam sancti Benedicti a monachorum abbatibus vel ceteris monachis dignus flagello adjudicatus.« Bei Remigius Lugdun. De tribus epist. c. 24.

2) L. c: ».. *atrocissime et absque ulla misericordia pene usque ad mortem* dilaceratus.

3) L. c. c. 25: »Quapropter illud omnes non solum dolent, sed atiam horrent, quia *inaudito irreligiositatis et crudelitatis exemplo* tamdiu ille miserabilis flagris et caedibus trucidatus est, donec (sicut narraverunt, qui praesentes aderant) accenso coram se igni libellum .. coactus est *jam pene emoriens* suis manibus in flammam projicere atque incendio concremare.«

verschiedenen Regeln, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel und schon die Zeitgenossen haben nicht unterlassen, sie als völlig unberechtigte Ausschreitungen, als Mißbrauch der Amtsgewalt zu brandmarken. Dabei drängt sich aber die Frage auf, wie es überhaupt möglich gewesen sei, eine Strafe wie die körperliche Züchtigung bei den Mönchen, d. h. bei Männern einzuführen, welche die Welt und das Irdische verlassen hatten, um in ernstem Ringen das Göttliche zu suchen, die verzichtend auf alle Genüsse des Lebens und losgetrennt vom Vergänglichen, in Entsagung, Buße, Gebet und Betrachtung nur nach dem Ewigen strebten, bei Männern, welchen als leztes Ziel, um mit Cassian zu reden, das Reich Gottes und als der Weg zu demselben die Reinheit des Herzens galt [1]). Die Antwort auf die Frage und die Lösung des scheinbaren Widerspruchs wird sich einfach und von selbst ergeben, wenn wir die äußeren Verhältnisse, unter welchen die klösterlichen Genossenschaften lebten sowie die persönlichen Eigenschaften ihrer Mitglieder näher erwägen.

Ursprünglich und viele Jahrhunderte hindurch waren die Mönche bloße Laien, von den übrigen Laien nur durch ihre zurückgezogene Lebensweise unterschieden [2]). Der Zutritt stand Jedermann offen und gerade die ungebildeten und niedern Stände lieferten das größte Contingent. Nach Augustin bestand die Mehrzahl aus Sclaven und Freigelassenen, aus

---

1) Cassian., Collat. Patr. L. I. c. 4: »Finis quidem nostrae professionis regnum Dei seu regnum coelorum est: destinatio vero nostra, id est scopos, puritas est cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire.«

2) Bingham, Origines, L. VII. c. 2. § 7. 8. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II. S. 692 ff.

Landbebauern und Handwerkern — diese drängen sich hauptsächlich zum klösterlichen Leben und alle werden aufgenommen, denn das Gegentheil wäre eine schwere Versündigung [1]). Auch Chrysostomus bezeugt, daß vorherrschend Leute aus den niedersten und ärmsten Classen der Bevölkerung, Solche, die ihr Leben lang die Hacke geführt und am nöthigen Unterhalt Mangel gelitten, den Klöstern zuströmen [2]). Wenn daher berichtet wird, das Mönchthum sei — wenigstens anfänglich — in der öffentlichen Meinung mißachtet und geringgeschätzt gewesen [3]), so haben wir darin die natürliche Folge der niedern Herkunft seiner Mitglieder zu erkennen. Dazu kam der weitere Umstand, daß diese armen und ungebildeten Leute die Beschäftigungen, welche sie vor ihrem Eintritte getrieben hatten, im Kloster fortsetzten. Nicht nur aus allen Mönchsregeln, sondern auch aus zahlreichen andern Nachrichten geht hervor, daß die Bewohner der Klöster neben den eigentlichen Obliegenheiten ihres Standes sich eifrig mit Handarbeiten abgaben, theils um den Lebensunterhalt

---

1) De opere monach. c. 22: »Nunc autem veniunt *plerumque* ad hanc professionem servitutis Dei *et ex conditione servili vel etiam liberti . . et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebeio labore* . . qui si non admittantur, grave delictum est.«

2) Homil. XI in I. ep. ad Timoth.: „*Πολλοὶ γὰρ πολλάκις ἀπὸ μικρῶν ὄντες καὶ ἐυτελῶν, μάκελλαν μεταχειρίζοντες μόνον καὶ οὐδὲ τῆς ἀναγκαίας μόνης εὐποροῦντες τροφῆς προσηγορίαν μονάζοντος ἔχοντες κ. τ. λ.*“

3) Hieronymus, Epist. CXXVII ad Principiam virgin. n. 5: »Nulla eo tempore nobilium feminarum noverat Romae propositum monachorum nec audebat propter rei novitatem *ignominiosum*, *ut tunc putabatur, et vile in populis nomen assumere.*«

sich zu verschaffen und Niemanden lästig zu fallen[1]), theils um mit dem Ueberschusse die ankommenden Fremdlinge zu bewirthen und die Armen zu unterstützen: die Gastfreundschaft galt als eine der ersten Pflichten und zur Erleichterung der Armen und Gefangenen wurden (in Egypten) großartige Vorräthe versendet[2]) und ganze Schiffe mit ihnen belastet[3]). Die Hauptrücksicht bei der Arbeit war aber die Sorge, von all den sittlichen Uebeln bewahrt zu bleiben, welche die Begleiter des Müssigganges zu sein pflegen. In dem schönen Briefe, welchen Hieronymus an einen befreundeten Mönch richtete, um demselben Weisungen für eine vernünftige Tagesordnung zu geben, hebt er nachdrücklich hervor — „Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum" [4]) und Cassian berichtet, bei den egyptischen Vätern habe der Grundsatz gegolten — „operantem monachum uno daemone pulsari, otiosum vero innumeris spiritibus devastari" [5]). Die Handarbeit war als Hauptbeschäftigung der Mönche und als characteristisches

---

1) Hieronymus, Ep. XVII. ad Marcum. presbyt. n. 2: »Nihil alicui praeripui, nihil otiosus accipio. *Manu quotidie et proprio sudore quaerimus cibum*, scientes ab Apostolo scriptum esse: *Qui autem non operatur, non manducet.*«

2) Cassian. De coenob. instit. L. X. c. 22: » . . de laboribus suis non tantum supervenientes ac peregrinos reficiunt fratres, verum etiam per loca Lybiae quae sterilitate ac fame laborant nec non etiam per civitates his, qui squalore carcerum contabescunt, *immanem conferentes dirigunt alimoniae victusque substantiam*, de fructu manuum suarum rationabile ac verum sacrificium Domino tali oblatione se offerre credentes.«

3) Augustinus, De moribus eccles. cath. c. 31: ». . *oneratas etiam naves* in ea loca mittunt, quae inopes incolunt.«

4) Epist. CXXV. ad Rusticum monach. n. 11.

5) De coenob. instit. L. X. c. 23.

Kennzeichen des ganzen Standes angesehen. Augustinus hat, um die Nothwendigkeit derselben darzuthun und sie gegen die von verschiedenen Seiten erhobenen Einwürfe zu vertheidigen, eine eigene Schrift verfaßt [1]) und Benedict sagt von seinen Schülern und Genossen — „tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli" [2]).

Die Hauptbeschäftigung der Mönche sowohl im Morgen- als Abendlande war der Ackerbau. Die Regel des Pachonius kommt wiederholt auf ihn zu sprechen [3]), vom hl. Serapion, der 10,000 Mönchen vorstand und von seinen Untergebenen verlangte, den Lebensunterhalt mit ihrer Hände Arbeit zu verdienen, wird besonders hervorgehoben, er habe sie im Sommer zur Besorgung der Erntegeschäfte angehalten [4]), das Concil von Agde verbietet den Aebten, die dem Kloster gehörigen Sclaven freizulassen, weil es unbillig sei, daß, während die Mönche täglich das Feld bebauen, ihre Knechte müssig gehen [5]) und die Benedictiner-Regel, welche um dieselbe Zeit verfaßt ist, schließt sich der bestehenden Sitte vollständig an, indem sie auf den Betrieb der Feldgeschäfte so großes Gewicht legt, daß von denselben die

---

1) De opere monachorum.

2) Reg. c. 48.

3) Reg. c. 25. 108.

4) Sozomenus, Hist. eccles. C. VI. c. 28: „ . . *ὥρᾳ δὲ θέρους ἐπὶ μισθῷ ἀμῶντες ἀρκοῦντα αὐτοῖς σῖτον ἀπετίθεντο καὶ ἄλλοις μοναχοῖς μετεδίδουν.*"

5) Conc. Agath. ann. 506. c. 56: »Mancipia vero monachis donata ab abbate non liceat manumitti. Injustum enim putamus, ut, *monachis quotidianum rurale opus facientibus*, servi eorum libertatis otio potiantur.« Cfr. Conc. Epaon. ann. 517 c. 8. Hard. II. p. 1004. 1048.

Zeit der geistlichen Uebungen abhänig gemacht und den Mönchen, welche fern vom Kloster arbeiten, gestattet wird, von den canonischen Stunden wegzubleiben und da zu beten, wo Jeder sich gerade befindet [1]).

Aber neben der Landwirthschaft wurden auch die verschiedensten Handwerke betrieben [2]), der Einzelne setzte sein bisheriges Geschäft, soweit es der Genossenschaft nützlich war, fort oder beschäftigte sich mit derjenigen Handarbeit, welche im Kloster die vorherrschende war. Palladius fand in dem von 300 Mönchen bewohnten Kloster zu Panopolis eine größere Anzahl von Schmieden, Zimmerleuten, Walkern, Gerbern, Bäckern, Schneidern, Korbflechtern und fügt seinem Berichte die allgemeine Bemerkung bei — *„ἐργάζονται δὲ πᾶσαν τέχνην“* [3]); jeder Mönch hatte sein tägliches Pensum und übergab was er gefertigt seinen nächsten Vorgesetzten, die alle Monate dem Abte Rechenschaft ablegten [4]). Der Zweck der gemeinsamen Händearbeit ging zunächst dahin, alles Nöthige selbst zu erzielen und von Außen unabhänig zu sein [5]); indessen wurden die gewonnenen Produkte, soweit sie den eigenen Verbrauch überschritten, auch verkauft, um mit dem Erlös diejenigen Gegenstände zu beschaffen, welche das Kloster herzustellen außer Stande war. So erzählt Palladius von einem ihm nahestehenden Mönche, derselbe sei wegen der Geschicklichkeit, die er in Verkehrssachen

1) Reg. c. 50.

2) Reg. Pachomii, c. 27. 40. 179.

3) Histor. Lausiac. c. 40.

4) Hieronymus, Ep. XXII ad Eustoch. n. 35: »*Opus diei statum est:* quod decano redditum fertur ad oeconomum, qui et ipse per singulos menses Patri omnium cum magno tremore reddit rationem.«

5) Augustinus. De moribus eccles. cath. c. 31.

besessen, oft nach Alexandrien geschickt worden, um die überschüssigen Objekte der klösterlichen Industrie zu veräußern und dafür anderes für den täglichen Bedarf Nöthige einzukaufen [1]); auch Benedict gestattet den Verkauf, jedoch mit der Weisung, zur Ehre Gottes den Preis immer etwas billiger zu stellen als die weltlichen Handwerker [2]).

Wenn demnach die Mönche bloße Laien waren, in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus den niedern Ständen hervorgegangen, der höhern Bildung ermangelnd und nach wie vor mit ihrer Hände Arbeit sich ernährend, so kann die Erscheinung nicht befremden, daß die Strafe der körperlichen Züchtigung, welche damals im römischen Reiche und später in den germanischen Staaten bei den weltlichen Gerichten eine so große Rolle spielte, im Falle eines Vergehens auch auf sie ausgedehnt und den Bewohnern der Klöster vor den übrigen Laien kein Vorzug eingeräumt wurde. Ohne durch irgend eine kirchliche Würde oder amtliche Stellung ausgezeichnet zu sein, standen sie tief unter dem Clerus, wurden demselben weit nachgesetzt und genossen auch nicht annährend die öffentliche Achtung, deren sich die Mitglieder des letzteren erfreuten [3]): nun waren aber in der damaligen Zeit selbst die Cleriker von der körperlichen Züchtigung keineswegs exemt, im Gegentheil, sie wurde auf dieselben, wie wir oben zeigten, häufig und in ausgedehntem Maße angewendet. Es

1) Histor. Lausiac. l. c. init.

3) Reg. c. 57.

3) Hieronymus, Ep. XIV ad Heliodor. n. 8: »Alia monachorum est causa, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor. Illi de altario vivunt, mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero .. Mihi ante presbyterum sedere non licet. Illi, si peccavero, licet tradere me Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit.«

konnte daher ihre Uebertragung auf die Mönche nicht nur kein Bedenken erregen, sondern mußte als durchaus unverfänglich und in der Natur der Sache gelegen sich darstellen, zumal, da diese Strafformen mit dem Wesen des Ascetenthums in einer gewissen innern Harmonie stand, insofern sie als ein wirksames Mittel zur Uebung der Demuth, des Gehorsams und der Unterwerfung, dieser ersten und wichtigsten Tugenden des Mönchs, sich erwies. In diesem Sinne wurde die Sache auch thatsächlich aufgefaßt. Von jenem Abte Paulus, der dem beim Mahle thätigen Bruder, weil er zu langsam auftrug, eine heftige Maulschelle gab, sagt Cassian ausdrücklich, er habe es in der wohlbedachten Absicht gethan, den fremden Gästen die Geduld des jungen Mannes zu zeigen und sie durch das Beispiel seiner Bescheidenheit zu erbauen; alle Anwesenden haben die Gelassenheit des schweigsamen Jünglings bewundert und daraus für sich die nöthige Lehre gezogen [1]). Derselbe Gesichtspunkt findet sich bei Gregor d. G. angedeutet. Indem der Papst den gleichfalls schon oben erwähnten Vorfall mit Libertinus erzählt, wie derselbe von seinem zornigen Abte mit einem Fußschemel blutig geschlagen worden, aber schweigend sich zurückgezogen und am folgenden Morgen mit dem ernüchterten Vorgesetzten sich wieder versöhnt habe, findet er nicht Worte genug, die „patientia, mansuetudo et humilitas" des trefflichen Mönches zu rühmen und als nachahmungswürdiges Beispiel zu empfehlen [2]). —

Bei Beantwortung der Frage, warum die körperliche Züchtigung auf die Mönche habe angewandt werden können,

---

1) Collat. Patr. L. XIX. c. 1.
2) Dialog. L. I. c. 2.

ist noch eine andere geschichtliche Thatsache zu erwägen, die schwer in's Gewicht fällt — der dissolute Zustand der Klöster, die Corruption und sittliche Versunkenheit der Mönche, welche bald nach dem Entstehen derselben zu Tage trat.

Wenn Augustinus an der oben berührten Stelle unter Hinweis auf I Corinth. I. 27 ausführt, daß Jedermann der Zutritt zum klösterlichen Leben offen stehe, daß Sclaven und Freigelassene, Bauern und Handwerker bereitwillige Aufnahme finden und daß ihre Zurückweisung als ein Unrecht angesehen werden müßte, so sieht er sich doch zugleich genöthigt, das Geständniß abzulegen, daß diese Liberalität auch ihre Schattenseite habe, indem Viele eintreten, die noch keine Probe ernster Sinnesänderung gegeben haben und es zweifelhaft lassen, ob sie aus innerm Berufe oder bloß in der Absicht die Klöster aufsuchen, statt wie bisher ein Leben voll Mühe und Entbehrung zu führen, anständig ernährt und gekleidet und noch obendrein von Denjenigen geehrt zu werden, die früher gewohnt waren, sie zu verachten und zu mißhandeln [1]). Der gleiche Mangel an innerem Berufe und aufrichtiger Neigung ist bei Jenen vorauszusetzen, welche sich den Mönchen beigesellten und ihre Einsamkeit aufsuchten, um den lästigen Obliegenheiten der Curie sich betrüglich zu entziehen [2]). Dieser wenig ehren-

---

2) De opere monachor. c. 22: »Haec itaque pia et sancta cogitatio facit, ut etiam tales admittantur, *qui nullum afferant mutatae in melius vitae documentum.* Neque enim apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri voluerint et insuper honorari ab eis, a quibus contemni conterique consueverant.«

3) Ueber die Curien im römischen Reiche und die Pflichten der

hafte Schleichweg wurde so häufig betreten, daß Kaiser Valens (373) den Befehl zu erlassen genöthig war, die Flüchtlinge mit Gewalt zu ihren Bürgerpflichten zurückzuführen oder ihr Vermögen einzuziehen und es Denjenigen zuzutheilen, welche sich bereitwillig dem Dienste der Curie unterzogen hätten [1]). Gleichwohl scheint die verpönte Praxis noch lange fortbestanden zu haben, wenigstens hat Justinian die Constitution seines Vorgängers ausdrücklich wiederholt [2]).

Das Zusammenströmen so vieler Unberufener bildete für die normale Entwicklung des Klosterlebens ein mächtiges Hinderniß und ließ seine Idee nicht zur kräftigen Entfaltung gelangen. Ueberall und gleich anfänglich machten sich große sittliche Gebrechen bemerkbar. Cassian, der mit seinem Freunde Germanus aus Begeisterung für das Cönobitenthum (390) eine Reise nach Egypten unternahm und daselbst sieben Jahre verweilte, um die dortigen Einrichtungen und die großen Männer, welche sie in's Leben gerufen, aus eigener Anschauung kennen zu lernen [3]), gesteht trotz seiner Vorliebe für die neue Institution unumwunden zu, daß er nicht Alles gefunden wie er gehofft und daß Vieles hinter dem Ideale zurückbleibe. „Nequissimi homines sanctorum ordini deprehenduntur inserti", sagt er von den nitrischen Mönchen und führt, die traurige Thatsache entschuldigend, als Grund an — „dum in hujus seculi area conculcamur atque conterimur, necesse est etiam

Decurionen vgl. meine Schrift: Die Deposition und Degradation, S. 80 ff.

1) L. 63. Cod. Theod. de decur. 12. 1.

2) L. 26. Cod. h. t. 10. 31.

3) Collat. Patrum, L. XI. c. 1.

paleas igni perpetuo deputandas inter electissima frumenta misceri" [1]). Das Hauptverderben liege darin, daß die Meisten ohne ernstliche Sinnesänderung eintreten, indem sie bloß das weltliche Kleid ablegen und den Stand wechseln, aber die alten Fehler und schlimmen Gewohnheiten, namentlich die Geldgier, beibehalten [2]). Hiermit stimmt die Schilderung, welche Hieronymus gibt, vollständig überein. „Vidi ego quosdam, sagt er in seiner kräftigen Sprache, qui postquam renuntiavere seculo, vestimentis duntaxat et vocis professione, non rebus, nihil de pristina conversatione mutarunt. Res familiaris magis aucta quam imminuta. Eadem ministeria servulorum, idem apparatus convivii. In vitro et patella fictili aurum comeditur et inter turbas et examina ministrorum nomen sibi vindicant solitarii" [3]). Ein wahrhaft abschreckendes Beispiel tiefer sittlicher Verkommenheit und der vollständigsten Auflösung aller Disciplin gibt aus der Zeit Benedicts das Kloster von Vicovaro, einem Dorfe zwischen Subiaco und Tivoli. Da der Abt desselben gestorben war, begaben sich die Mönche zu dem Heiligen, der in einer nahegelegenen Einöde lebte und stellten die dringende Bitte, ihr Vorsteher zu werden. Nachdem Benedict lange sich geweigert, gab er endlich dem Andringen nach. Aber bald bereuten die an alle Laster und Ausschweifungen gewöhnten Religiosen, einen so strengen Wächter der Zucht und Ordnung in ihre Mauern aufgenommen zu haben. Aufs Höchste erbost (insane saevientes), ihr bisheriges Verbrecherleben nicht mehr fortführen zu können, faßten einige der Schlimmsten den Ent-

1) Collat. Patr. L. XVIII. c. 16.
2) Collat. L. IV. c. 20.
3) Epist. CXXV ad Rustic. monach.

schluß, den lästigen Sittenrichter aus der Welt zu schaffen und mischten Gift in den Wein, welchen sie ihm der Klostersitte gemäß zu reichen hatten. Wunderbar vom Tode errettet sammelte Benedict diese Asceten um sich, hielt ihnen ruhig und gelassen die Unthat vor und kehrte, nachdem er Allen verziehen, in seine Einsamkeit zurück[1]).

Aus dem Mangel an Beruf und ernstlicher Sinnesänderung gingen zwei Hauptfehler hervor, welche mit dem Geiste des ganzen Institutes in directem Gegensatze standen und nothwendig zur sittlichen Depravation führen mußten. Der erste derselben war das unstäte Umherschweifen außerhalb des Klosters und der davon unzertrennliche Contact mit der Welt. Zwar galt die Einsamkeit als erstes und wesentlichstes Moment der vita monastica. Der hl. Antonius pflegte zu sagen: wie die Fische im Wasser ihr Lebenselement haben, so sei die Abgeschiedenheit die Zierde der Mönche und gleichwie jene, sobald sie die trockene Erde berühren, zu leben aufhören, so verlieren diese mit dem Augenblick, in welchem sie die Städte betreten, die characteristische Würde ihres Standes[2]). Aber keine Pflicht wurde häufiger mißachtet als gerade die der Zurückgezogenheit. „Si cupis esse, schreibt Hieronymus an den Mönch Paulinus, si cupis esse quod diceris monachus, id est solus, *quid facis in urbibus*, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum?“[3]). Das

---

1) Gregorius M., Dialog. L. II. c. 3.

2) Sozomenus, Histor. eccles. L. I. c. 13: „*Τοὺς μὲν ἰχθύας ἔλεγε τὴν ὑγρὰν οὐσίαν τρέφειν, μοναχοῖς δὲ κόσμον φέρειν τὴν ἔρημον· ἐπίσης τὸ τοὺς μὲν ξηρᾶς ἁπτομένους τὸ ζῆν ἀπολιμπάνειν, τοὺς δὲ τὴν μοναςικὴν σεμνότητα ἀπολλύειν τοῖς ἄςεσι προσιόντας.*“

3) Epist. LVIII. n. 5.

Uebel gewann eine solche Ausdehnung, daß selbst die Staatsgewalt gegen dasselbe einschreiten und den Mönchen befehlen mußte, ihrer Bestimmung gemäß in der Einsamkeit zu leben [1]) und zwar wird als Grund des zügellosen Umherziehens die Geldgier und Erbschleicherei angegeben [2]). Sogar allgemeine Concilien beschäftigten sich mit der Angelegenheit: es ist der heiligen Synode, sagen die Väter von Chalcedon, zu Ohren gekommen, daß Cleriker und Mönche eigenmächtig in die Hauptstadt Constantinopel sich begeben und lange daselbst verweilen, Unruhen stiftend und die kirchliche Ordnung störend, zugleich verwirren sie auch Privathäuser („*ταραχὰς ἐμποιοῦντες καὶ θορυβοῦντες τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν, ἀνατρέπουσί τε οἴκους τινῶν*"); zuerst sind die Eindringlinge aufzufordern, die Stadt zu verlassen und im Weigerungsfalle sollen sie ausgewiesen und genöthigt werden, in ihre Heimath zurückzukehren [3]). Kurze Zeit nach dem Concil wird das Gleiche von Antiochien gemeldet. Kaiser Leo sah sich genöthigt, die Hauptstadt von den umherschweifenden Mönchen, welche sie förmlich überschwemmten und in derselben Weise verwirrten, zu säubern und den ungehorsam Zurückbleibenden die Strenge des Gesetzes anzudrohen [4]). Die Unsitte dauerte aber gleichwohl fort, denn ungefähr ein Jahrhundert später mußte Justinian die Bischöfe auffordern, die Ordnung in diesem Punkte aufrecht zu erhalten [5]) Die Religiosen des Abend-

---

1) L. 1. Cod. Theod. de monach. 16. 3.

2) L. 20. Cod. Th. de episcop. 16. 2. Cfr. Hieronymus, Ep. LII ad Nepotian. n. 6.

3) Conc. Chalced. ann. 451. c. 23. Hard. II. p. 610.

4) L. 29. Cod. de episcop. 1. 3.

5) Nov. CXXIII. c. 42.

landes zeichneten sich vor ihren Genossen im Oriente keineswegs aus. Zahlreiche Concilien haben gegen das Umherschweifen der Mönche angekämpft und dem Verderben einen Damm entgegenzusetzen gesucht, indem die einen körperliche Züchtigung in Aussicht stellten [1]) und die andern vorschrieben, die „fugaces" mit Hilfe der Bischöfe in die Klöster zurückzubringen und durch Ausschließung vom Empfange des heiligen Abendmahles deren Besserung herbeizuführen [2]). Und wie im Orient so war auch im Occident das Unwesen in einer Ausdehnung getrieben, daß auch hier die weltliche Gewalt mit der Sache sich befassen mußte. Carl d. G. erließ eine Verfügung, aus welcher der Ernst der Situation und die Gemüthsbewegung des Kaisers deutlich hervorleuchtet: die Bischofe sollen über die Clausur sorgfältig wachen, kein Mönch sein Kloster verlassen, um der Habsucht oder noch schlimmern Dingen nachzugehen, gebiete ein dringender Grund, auf kurze Zeit die Zelle mit der Welt zu vertauschen, so geschehe es mit der Erlaubniß des Bischofs und diese sei nur zuverlässigen Männern zu gewähren [3]).

Dasselbe Capitulare hebt noch ein anderes Laster hervor, welches damals in den Klöstern allgemein verbreitet und auch in die Oeffentlichkeit gedrungen war — Unzucht, Fornication und selbst unnatürliche Wollust. In den schärfsten Ausdrücken wird den Mönchen nahegelegt, daß gerade ihr Stand durch Keuschheit sich auszeichnen und

1) Conc. Venetic. ann. 465. c. 6. Conc. Agath. ann. 506. c. 38. Hard. II. p. 797. 1002.

2) Conc. Andegav. ann. 455. c. 8. Conc. Aurelian. I. ann. 511. c. 19. Conc. Paris. V. ann. 615. c. 12. Hard. II. p. 779. 1011; III. p. 553.

3) Capit. I. v. J. 802. c. 17. Walter, Corp. jur. German. T. II. p. 162.

Allen voranleuchten sollte; halten sie sich künftighin von derlei Gräueln nicht ferne, so werde gegen die Thäter wie gegen die Mitschuldigen mit Strafen eingeschritten werden, die geeignet seien, jeden andern Unterthanen von dem gleichen Beginnen abzuschrecken [1]). Aber auch schon aus frühern Zeiten sind die Nachrichten, daß der Geist der Unzucht in den Klöstern herrsche, keineswegs selten und die Erscheinung läßt sich bei der Abneigung oder Gleichgültigkeit gegen den gewählten Beruf, bei dem müssigen Umherschweifen, bei der auch in diesen Kreisen mitunter heimischen Trunksucht und Völlerei leicht erklären [2]). Schon Pachomius redet von verdächtigen Vertraulichkeiten mit Knaben und will sie mit einer „correptio severissima" geahndet wissen [3]). Fructuosus berührt denselben Punkt und bedroht die Schuldigen mit einer überaus harten, nahezu barbarischen Strafe [4]), die nur in der Praxis der damaligen weltlichen Justiz ihres Gleichen hatte. Auf schlimme Erfahrungen gestützt enthalten fast alle Regeln das Verbot, Frauenspersonen in die Klöster den Zutritt zu gestatten und warnen vor familiärem Verkehr mit denselben. Durch zahlreich vorgekommene Aerger-

1) L. c.: »Certe amplius quid tale ad aures nostras pervenerit, non solum in eos, sed etiam in ceteros, qui talia consentiant, talem ultionem faciemus, ut nullus christianus qui hoc audierit, nullatenus tale quid perpetrare amplius praesumpserit.«

2) Aus den beiden lezgenannten Lastern leitet auch der Kaiser (l. c.) die Unzuchtssünden der Mönche ab. »Ebrietatem et comessationem omnino fugiant, *quia inde libidine maxime polluari omnibus notum est.* Nam pervenit ad aures nostras opinio perniciosissima, in fornicatione et abominatione et immunditia multos jam in monasteriis esse deprehensos etc.«

3) **Reg.** c. 166. **Holsten.** p. 35.

4) **Reg.** c. 16. **Holsten.** p. 205.

nisse wurden die Concilien veranlaßt, mit den Fleischessünden der Mönche sich zu beschäftigen und strafend gegen sie einzuschreiten [1]).

War das müssige Umherziehen außerhalb des Klosters geeignet, innerhalb desselben jede Ordnung und Disciplin zu zerstören, so mußte die Lüsternheit und Unzucht allen Sinn für's Höhere abstumpfen und die Freudigkeit am Berufsleben ertödten. In der That stimmen hiemit die Zustände genau überein, welche die Regeln voraussetzen oder doch befürchten — nach Oben Ungehorsam, Grobheit, Widerspenstigkeit, Sichhinwegsetzen über jedwede bestehende Vorschrift; nach Unten und gegen die Genossen Verkleinerungssucht, Angeberei, gegenseitiges Aufhetzen, Verläumdung, Mißgunst, Beschimpfungen, falsche Anklagen, Streitigkeiten aller Art und oft ein Parteigetriebe, das ein friedliches Zusammenleben zur absoluten Unmöglichkeit machte [2]).

So grell und beklagenswerth diese innern Verhältnisse auf den ersten Anblick auch erscheinen mögen, befremden können sie nicht, wenn wir uns des schon berührten Umstandes erinnern, daß die Mönche aus den niedersten Ständen hervorgingen und in ihrer überwiegenden Mehrzahl einer eigentlichen Bildung ermangelten, insbesondere waren es, wie gleich anfänglich, so noch lange Zeit die Sclaven, welche sich zu den Klöstern herbeidrängten. Die leztern wurden gleichsam als Asyle angesehen, in welche sie flohen, um sich eigenmächtig ihren Dienstverhältnissen zu entziehen und

---

1) Conc. Trullan. ann. 692. c. 44. Conc. German. ann. 742. c. 6. Conc. Liftin. ann. 743. c. 1. Hard. III. p. 1679. 1921.

2) Reg. Pachomii, c. 151. 160. sqq. Isidori, c. 16. Benedicti, c. 65.

leichten Kaufes die Freiheit zu gewinnen, ein Mißbrauch, der so häufig vorkam, daß die kirchliche[1]) wie die staatliche[2]) Auctorität einschreiten mußte. Wenn später Carl d. G. in dem Capitulare, welches er im Jahre 789 der Synode von Aachen vorlegte, den dringenden Wunsch ausdrückt, daß unter die Mönche nicht bloß Kinder von Knechten, sondern auch die Söhne der Freien aufgenommen werden[3]), so dürften auch in den germanischen Staaten die Klöster fast ausschließlich von Sclaven und Leibeigenen bevölkert gewesen sein. Selbst Verbrecher fanden Aufnahme. Die trullanische Synode gestattet Jedem, Mönch zu werden, möge er vorher gelebt haben wie er wolle[4]) — und der hl. Fructuosus sagt[5]): „Ita *plerique* sunt in monasteria ingressi, *qui ob immanitatem scelerum excesserunt numerum*, quos sancti canones foras ecclesiae agere poenitentiam censuerunt et nisi in finem vitae communionem percipere negaverunt." —

Sind wir nun auch weit entfernt, läugnen zu wollen, daß die Klöster viele heilige Männer beherbergten und große Leistungen für die Einzelnen wie für die ganze menschliche

---

1) Conc. Chalced. c. 4: „*Μηδένα προσδέχεσθαι ἐν τοῖς μοναστηρίοις δοῦλον ἐπὶ τῷ μονάσαι παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου δεσπότου.*" Hard. II. p. 603.

2) Valentinian. III. Nov. XII: »Nullus origenarius, inquilinus, *servus* vel colonus ad clericale munus accedat neque *monachis et monasteriis adgregetur*, ut vinculum debitae conditionis evadat.« Codex Theod. ed. Ritter, T. VI. Appendix, p. 127.

3) Capitulare Aquisgran. c. 72: ».. et non solum servilis conditionis infantes, sed etiam ingenuorum filios aggregent sibique socient.« Hard. IV p. 842.

4) Conc. Trullan. c. 43. Hard. III. p. 1677 sq.

5) Reg. c. 19. Holsten. p. 218.

Societät aufzuweisen haben, so läßt sich angesichts der erwähnten Thatsachen doch auch nicht in Abrede ziehen, daß diese Institute ihre tiefe Schattenseite hatten, daß die Mehrzahl der Mönche das Ideal ihres Standes keineswegs erreichte, auf einer niedern Bildungsstufe stand und der moralischen Verwahrlosung verfallen war. Diesen gegenüber halten wir die körperliche Züchtigung für keine ungeeignete Strafform, sondern glauben im Gegentheil, daß sie ganz an ihrem Platze und oft allein noch im Stande war, auf rohe oder obstinate Gemüther einigen Eindruck zu machen und den gewünschten Effect hervorzubringen. Nach den modernen Anschauungen erscheint das Mittel freilich als hart und gewaltthätig, aber wenn wir die barbarische Rechtspflege der damaligen weltlichen Gerichte in Betracht ziehen, so verliert die Flagellation das Widerliche und Abschreckende und stellt sich als eine verhältnißmäßig noch gelinde Strafe dar. In diesem Sinne wurde sie auch von den Zeitgenossen aufgefaßt. Als die Aebte anfingen, das bürgerliche Criminalrecht in die Klöster zu übertragen, ihre Mönche zu blenden und zu verstümmeln, erhielten sie die strenge Weisung, von der Praxis des weltlichen Forums Umgang zu nehmen und es bei den mildern Strafen, welche die Regeln vorschreiben, bewenden zu lassen[1]). Und wie in objectiver Beziehung so kann die körperliche Züchtigung auch nach der subjectiven Seite nicht als unangemessen und allzu hart characterisirt werden. Zwist und Streit arteten in den Klöstern nicht selten in förmliche Thätlichkeiten aus[2]), selbst zwischen

1) Capitulare II. v. J. 789. c. 16. Walter, l. c. p. 99.

2) Reg. Aurelian. c. 39. 40. Ferreoli, c. 21. Fructuosi, c. 16.

Nonnen kamen Schlägereien vor [1]) und wo sonst eine geeignete Gelegenheit sich bot, griff der Mönch gerne nach dem Stock. Einen allbekannten Beleg hiefür liefert der St. Galler Mönch Tutilo. Nach Mainz geschickt, um Wollentücher einzukaufen, nahm er im dortigen Kloster St. Alban Einkehr und beobachtete, wie ein Angehöriger desselben, der unbemerkt zu sein glaubte, gegen eine Frauensperson sich Unziemlichkeiten erlaubte. Alsbald griff Tutilo nach seiner Peitsche und bearbeitete den Unverschämten nach Gebühr, ihm zurufend: das sendet dir St. Gall, Bruder des hl. Alban [2])! Man sieht, die Mönche waren Kinder ihrer Zeit und nicht so feinfühlig, um die Strafe der körperlichen Züchtigung als etwas völlig Ungewohntes sonderlich schwer zu empfinden. —

Im zweiten Jahrtausend wurde die körperliche Züchtigung als Strafmittel der Mönche unverändert beibehalten und gelangte zu einer vielleicht noch größern Verbreitung als sie bisher gehabt hatte. Im eilften Jahrhundert war in und außerhalb der Klöster die Selbstgeißelung aufgekommen, deren übermässige Strenge und häufiger Gebrauch viele Anhänger und Vertheidiger, aber auch zahlreiche Gegner gefunden hatte [3]). Zu den leztern gehörte unter Andern auch ein Mönch, Namens Petrus Cerebrosus, welcher diese Art von Bußübung eine völlig neue und zudem absurde Erfindung nannte. In einem beredten, aber ziemlich heftigen

1) Aureliani Reg. ad Virgin. c. 11. Reg. Donati, c. 52. Holsten. p. 371. 387.

2) Ekkehard IV, Cas. S. Galli. Pertz, Monument. II. p. 97.

3) (Boileau), Historia flagellantium, c. VII. Vgl. oben S. 63 ff.

Schreiben suchte **Petrus Domiani**, einer der Hauptverfechter der freiwilligen Flagellation, den lästigen Spötter des Irrthums zu überführen und stellte neben andern Beweismitteln an den Gegner auch die Frage: warum er denn **die** Züchtigungen, welche vor versammeltem Capitel vollstreckt werden und oft wegen kleiner Versehen bis zu fünfzig Streichen aufsteigen, nicht beanstande? Der Grund liege nahe, er könne es nicht wagen, diese Form der Züchtigung zu verwerfen oder auch nur zu tadeln, denn sie beruhe auf alter Observanz, komme in allen Klöstern zur Anwendung, so daß, wer sie verwerfe, mit der überall bestehenden Ordenssitte sich in Widerspruch setzen müsse. Nun sei aber die Selbstgeißelung nur eine consequente Weiterbildung und theilweise Verschärfung dieser Sitte, folglich könne Derjenige, welcher die leztere bestehen lasse und deren Rechtmäßigkeit anerkenne, auch die erstere nicht bekämpfen und die Vernünftigkeit derselben in Abrede ziehen [1]). Es mag unerörtert bleiben, in wieweit das gebrauchte Argument stichhaltig sei, aber soviel geht jedenfalls aus demselben hervor, daß im eilften Jahrhundert die körperliche Züchtigung der Mönche allgemein üblich war und einen wesentlichen Bestandtheil der Klosterdisciplin ausmachte.

Die Erscheinung ist auch ganz natürlich und läßt sich unschwer erklären. Der Benedictinerorden hatte sich über alle Theile der Kirche ausgebreitet und wenn er sich auch in zwei große Stämme theilte, so blieb dieser Umstand auf **den** Theil der Disciplin, um welchen es sich hier handelt, doch ohne wesentlichen Einfluß. Die zahlreichen Klöster, welche die ursprüngliche Regel unverändert beibehielten, ließen

---

1) **Petrus Damiani**, Epist. L. VI. ep. 27.

die körperliche Züchtigung, von welcher der Stifter wie wir oben gesehen, den umfassendsten Gebrauch gemacht hatte, einfach fortbestehen. Aber auch jene Ordenshäuser, welche, um die so nothwendige Reform der großen Genossenschaft ins Werk zu setzen, die Regel in einzelnen Punkten modificirten und je nach Maßgabe der vorgenommenen Aenderungen zu engverbundenen Vereinen sich zusammenschlossen, haben die im Orden längst eingebürgerte Flagellation in die revidirten Statuten herübergenommen. So war die Strafe in der mächtigen Congregation von Clugny, welche zur Zeit ihrer Blüthe mehr als 2000 Klöster zählte, von Anfang an in ununterbrochener Uebung geblieben, denn sowohl die „ältern Gebräuche", von welchen der dortige Mönch Ulrich eine Anfzeichnung gefertigt und an den ihm befreundeten Abt Wilhelm von Hirsau († 1091) gesendet hatte [1]), als auch die neue von dem Cluniacenser-Abte Petrus Venerabilis (1122—1156) verfaßte Regel [2]) sprechen von derselben in einem Tone, der sie als eine althergebrachte und sich gleichsam von selbst verstehende Strafform kennzeichnet. In demselben Sinne findet sie sich bei den aus dem Bendictinerorden hervorgewachsenen Congregationen der Camaldulenser [3]), Grandmontenser [4]),

---

1) Antiquiores consuetudines Cluniacens. monaster. L. III. c. 3. D'Achery, Spicileg. I. p. 684 sqq. Aus diesen vom hl. Ulrich mitgetheilten Aufzeichnungen hat Abt Wilhem die körperliche Züchtigung in die Statuten der nicht weniger mächtigen Hirsauer Congregation herübergenommen. Constitutiones Hirsaugiens. L. I. c. 51. 52; L. II. c. 5—7. Migne, Curs. Patrolog. T. 150. p. 981 sqq.

2) Statuta congregationis Cluniacens. c. 63. Holsten. II. p. 189.

3) Constit. congregat. Camaldulens. c. 28. 30. Holsten. II. p. 237. sqq.

4) Statuta ordin. Grandimont. c. 41. 52. 53. Holsten. l. c. p. 308 sq.

Carthäuser [1]), Guilbertiner [2]), Cistercineser [3]).

Aber auch solche Orden, welche mit den Benedictinern in keinem Zusammenhang standen, sondern nach einer eigenen und selbstständigen Regel lebten, haben die körperliche Züchtigung unter ihre Strafmittel aufgenommen wie die Prämonstratenser [4]) und Dominikaner [5]), selbst bei den geistlichen Ritterorden war die Flagellation gesetzlich eingeführt [6]), so daß man wohl wird sagen können, diese Strafe habe bei fast allen Orden und mönchischen Vereinen der damaligen Zeit einen lebendigen Bestandtheil der geltenden Disciplin gebildet.

Mit den geschichtlich feststehenden Thatsachen stimmt auch die kirchliche Gesetzgebung vollständig überein. Schon Gratian hatte jenen Canon, in welchem das Concil von Agde gegen unstät umherziehende Mönche, wenn Ermahnungen nichts fruchten, die Anwendung der Körperstrafe gestattet („. . quos si verborum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coërceri"), in sein

---

1) Statuta ordin. Carthus. c. 8. Holsten. p. 342

2) Regulae ordin. Sempringens. Holsten. p. 481. 482. 484. 488. 489. 491. 506 sqq. In demselben England hatte schon ein Jahrhundert früher Erzbischof Lanfranc von Canterbury, der die gelockerte Klosterzucht wiederherstellte, in die von ihm revidirte Benedictinerregel die Körperstrafe aufgenommen. Constit. S. Lanfranci. Holsten. l. c. p. 374 sq.

3) Die von den Generalkapiteln des Ordens ausgegangenen Statuten reden häufig von der „Disciplin" z. B. die v. J. 1191. c. 27. Holsten. p. 413.

4) Le Paige, Biblioth. Praemonstrat. L. IV. c. 5.

5) Constit. ordin. Praedicator. Dist. I. c. 18. n. 1. 3; c. 20. n. 1. Holsten. IV. p. 55. 63.

6) Regula milit. Hospital. S. Joanis Hierosol. c. 15. 23. Holsten. II. p. 446 sq.

Decret aufgenommen [1]), ein Umstand, welcher bei dem gewaltigen Einflusse, den das Decret in kurzer Zeit auf das practische Rechtsleben ausübte, einer für die Gesammtkirche maßgebenden Sanction der Strafe gleichkam. Die Decretalensammlung Gregors IX, welche einige Decennien später und zwar mit der Auctorität eines allgemein verbindenden Gesetzbuches publicirt wurde, setzt in c. 10. x de sent. excomm. 5. 39 das Recht der Klosterobern, die ihnen untergebenen Mönche körperlich zu züchtigen, als überall bestehend voraus und bestätigt dasselbe aufs Neue. Das c. 24 x h. t. 5. 39 geht von der gleichen Anschauung aus, nur wird verlangt, das der Abt die Strafe eigenhändig vollstrecke oder sie durch einen Cleriker oder andern Mönch, nicht aber durch einen Laien, vollstrecken lasse, weil im leztern Falle sowohl der Mandant als Mandatar wegen Verletzung des privilegium canonis in die Excommunication verfallen würden. In c. 8 x de statu monach. 3. 35 werden die von den Generalcapiteln bestellten Visitatoren angewiesen, den Zustand der einzelnen Klöster und die daselbst beobachteten Observanzen genau zu untersuchen, die vorgefundenen Mängel zu verbessern und die Aebte zu veranlassen, gegen die Vergehen ihrer Untergebenen einzuschreiten, aber nicht mit den in vielen Klöstern mißbräuchlich eingeführten Pönitenzen, sondern unter Anwendung der in der Regel des hl. Benedict und den päpstlichen Verordnungen vorgeschrieben Strafmittel. Daß unter denselben auch die körperliche Züchtigung gemeint sei, kann bei dem häufigen Gebrauche, welchen Benedict von der Verberatio gemacht hatte, nicht zweifelhaft sein. Zu dem gleichen Ergebnisse

1) c. 3. C. XX. q. 4.

führt die Interpretation des c. 3 x de appellat. 2. 28, in welchem Alexander III. den Abt eines Benedictinerklosters auffordert, bei der correctio et castigatio seiner Religiosen genau nach der Vorschrift der Ordensregel zu verfahren und die Strafen der letztern, unbekümmert um die eingelegte Appellation, ohne Weiteres in Vollzug zu setzen. —

Aus dem Angeführten ergibt sich, daß die im Beginne des zweiten Jahrtausends geltende Disciplin der Orden und Klöster die Strafe der Geißelung aus den frühern Zeiten einfach herübernahm und beibehielt, die kirchliche Gesetzgebung aber die bestehende Praxis ohne Einschränkung billigte und unbedingt anerkannte. Der Grund dieser Continuität ist in dem Umstande zu suchen, daß sowohl die äußern Verhältnisse als auch die innern Zustände der Klöster und ihrer Bewohner gegenüber den frühern Zeiten keine wesentlichen Aenderungen erlitten hatten, sondern im Großen und Ganzen völlig dieselben geblieben waren.

Wie die Klöster aus allen Ständen, Berufsarten und Bildungsstufen ihre Bevölkerung erhielten, so waren auch die Beschäftigungen in denselben der manigfachsten Art. Entsprechend ihrer frühern Lebensstellung widmeten sich viele Mönche den Wissenschaften und Künsten, dem Unterrichte und der Erziehung — und ihre Leistungen auf den genannten Gebieten waren in Anbetracht der zu Gebote stehenden Mittel so großartig und segensreich, daß sie für alle Zeiten die Menschheit zum Danke verpflichten. Andere befaßten sich mit Bücherabschreiben und in manchen Orden bildete diese der Gelehrsamkeit dienende Arbeit die Hauptbeschäftigung. Die Carthäuser z. B. fanden darin lange Zeit einen Ersatz für das ihnen entzogene Predigtamt [1]) und die Ca-

1) Statuta ordin. Carthus. c. 28: »Libros quippe

maldulenser waren von der Absicht geleitet, den nachfolgenden Generationen zu nützen und ihnen die geistigen Errungenschaften der Vorzeit ungeschmälert zu überliefern [1]). Aber Diejenigen, welche diesen höhern Beschäftigungen oblagen, bildeten in dem zahlreichen Mönchsstande weitaus die Minderzahl: die Meisten trieben gewöhnliche Handarbeit. Die Hauptrolle spielte der Landbau und wie viel die Religiosen durch Urbarmachung öder, unbebauter Landstriche, durch Austrocknung von Sümpfen, Lichtung von Wäldern, Herstellung von Straßen und Brücken, Gründung von Gehöften, Dörfern und Städten; was sie für Verbesserung der Viehzucht, des Garten- und Weinbaues und nach allen Richtungen für Verbreitung der Civilisation und Begründung geordneter socialer Zustände gethan haben, ist allseitig anerkannt. Und während die Einen mit dem Landbau sich abgaben, den sie nicht ausschließlich durch Laienbrüder und Hörige betrieben, sondern selbst Hand anlegten, beschäftigten sich die Andern mit Gewerben, Handwerken und den niedern Verrichtungen des klösterlichen Haushaltes. Die „Opera manuum" der einen oder andern Art waren in allen Orden — hier in größerem dort in geringerem Umfange — vorgeschrieben und wechselten mit den geistlichen Uebungen in angemessener Weise ab [2]). Der Zweck

tanquam sempiternum animarum nostrarum cibum cautissime custodiri et studiosissime volumus fieri, ut, quia *ore* non possumus, Dei verbum *manibus* praedicemus. Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis praecones facere videmur.« Holsten. II. p. 322.

1) Constit. Camaldulens. c. 48: » . . vel *libros perutiles ad posterorum commodum* ingeniose edendo, uti est videre in pluribus nostrae congregationis monasteriis.« Holsten. l. c. p. 256.

2) Thomassin, Vet. et nova eccles. disciplin. P. III.

der körperlichen Arbeit war allerdings nicht mehr, wie ehedem, vorherrschend auf Beschaffung des Lebensunterhaltes gerichtet[1]), aber sie nahm doch einen beträchtlichen Theil der Tageszeit in Anspruch und sollte in erster Linie die Gefahren des Müssigganges fernhalten. So findet sich in den Statuten von Clugny die Verfügung, daß die Handarbeit in und außerhalb der zur Congregation gehörigen Klöster wieder eifriger betrieben werden und jeder Religiose, Feiertage ausgenommen, stets mit irgend einer nützlichen Arbeit sich beschäftigen solle. Diese Anordnung sei getroffen worden, weil die „otiositas" so sehr überhand genommen, daß die Mönche und namentlich die Conversen entweder an die Klostermauern gelehnt geschlafen oder vom frühen Morgen bis späten Abend, ja wenn es habe ungestraft geschehen können, bis Mitternacht die Zeit mit eiteln, nutzlosen und oft auch, was noch schlimmer sei, mit ehrabschneiderischen Gesprächen vergeudet haben[2]).

Die körperliche Arbeit stand mit den persönlichen Verhältnissen der Mönche in voller Uebereinstimmung. Sie waren in ihrer Mehrzahl auch jetzt noch bloße Laien. Wenn bis gegen Ende des eilften Jahrhunderts selbst viele Aebte der Priesterwürde ermangelten und höchstens Diacone waren[3]), so dürften ihre Untergebenen auf einer noch niedern Stufe gestanden und sich kaum über den Laienstand erhoben

---

L. III. c. 15 sq. Kerker, Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau, S. 135 ff. 271 ff.

1) Jedoch einzelne arme Klöster machten hievon eine Ausnahme. Thomassin. l. c. c. 15. n. 11.

2) Statuta congregat. Cluniacens. c. 39. Holsten. II. p. 185.

3) Conc. Pictav. ann. 1078. c. 7. Hard. VI. p. 1576.

haben. In der That fand sich um dieselbe Zeit eine Synode veranlaßt, der weitverbreiteten Meinung, Mönche dürfen nicht Priester werden, energisch entgegenzutreten und sie für einen Irrthum zu erklären [1]). Noch zur Zeit Innocenz' III. waren lange nicht alle Regularen zugleich Priester [2]), im Gegentheil, die Cleriker bildeten die Minorität, so daß sie über Bedrückungen und Vexationen, welche die zahlreichen Laien-Mönche ihnen zufügten, laute Klagen erhoben und wenigstens Gleichstellung verlangten [3]). Mehr wurde ihnen auch nicht eingeräumt, namentlich hatten sie sich gleich diesen und in dem nemlichen Verhältnisse an den ländlichen und andern Arbeiten zu betheiligen [4]).

Rechnen wir hiezu noch die schwer in's Gewicht fallende Thatsache, daß viele Mönche einer höhern Bildung oder auch nur der Anfänge einer solchen gänzlich ermangelten, weder lesen noch singen konnten, folglich am Chordienste nur passiven Antheil zu nehmen vermochten („in choro tamquam statuae inutiles"), daher als „illiterati et idiotae" neben den „literati et psallentes" eine eigene und zwar zahlreiche Classe bildeten [5]), so wird nicht behauptet werden können, daß die körperliche Züchtigung mit den äußern Lebensverhältnissen der Regularen und mit der Stellung, welche sie in der kirchlichen Societät einnahmen, in einem

1) Conc. Nemaus. ann. 1096. c. 2. Hard. VI. II. p. 1749 sq (init.).

2) Innocentius III, Epist. L. I. ep. 232.

3) Idem, L. V. ep. 3.

4) L. c: »Si vero *clericis exeundum fuerit ad laborem*, exeant cum conversis et cum eis pariter revertantur.«

5) Martene, Collectio ampliss. T. IX. p. 1179. Monumenta boica, T. IX. p. 471. Du Cange, Glossar. s. v. Literati. Kerker, a. a. O. S. 135 ff.

auffallenden und allzu grellen Gegensatze stand, um so weniger, als die einfache Flagellation gegenüber der blutigen Justiz der damaligen weltlichen Gerichte [1]) als eine sehr milde und kaum nennenswerthe Strafe erscheinen mußte.

Noch weniger werden wir versucht sein, die körperliche Züchtigung und ihren häufigen Gebrauch als unangemessen zu bezeichnen, wenn wir den sittlichen Zustand der Klöster und die moralischen Qualitäten ihrer Bewohner einer nähern Erwägung unterstellen. Im großen Durchschnitt hatte sich gegen früher wenig oder nichts geändert. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die Urkunden und Schriftsteller, wie ehedem so auch jetzt, nur die Ausschreitungen, Excesse und Störungen anmerken, dagegen die Tausende von Klöstern und Mönchen, welche still und demüthig ihrem Gotte dienten, unerwähnt lassen, — nicht die Regel, sondern ihre Ausnahmen boten Interesse und schienen der Aufzeichnung werth zu sein. Wir würden daher, ausschließlich auf die leztern uns stützend, nur zu einem Zerrbilde der damaligen Zustände gelangen und diese ebenso unwahr auffassen, wie wenn heutzutage Jemand bloß aus den Gerichtsprotokollen, in welchen nicht der geordnete und friedliche Bürger, sondern Derjenige, der störend in die Rechtsordnung eingegriffen, eine Stelle findet, seine Zeitgenossen beurtheilen wollte. Aber die Strafe, von welcher wir reden, war auch nicht für die Regel, sondern für die Ausnahmen bestimmt und deren gab es so viele und eclatante, daß die Flagellation, weit entfernt einer Rechtfertigung zu bedürfen, vielmehr als durch die Natur der Dinge geboten und als sebstverständlich sich darstellt.

1) Vgl. oben S. 55 f.

Der Zudrang zum Regularstande war massenhaft, die Zahl der Klöster sehr groß [1]) und trotzdem litten viele derselben an Ueberfüllung [2]), so daß die Aufnahme häufig mit Geld erkauft werden mußte und die Vorsteher weniger nach den Eigenschaften der Eintretenden als nach der Größe der Summe fragten, welche sie darboten [3]). Nun aber sind unter den Menschen immer nur wenige für ein einsames, beschauliches Leben, für Entsagung und Abtödtung geschaffen: alle Andern, die in hellen Haufen zu den Klöstern sich drängten, nahmen das Mönchskleid, ohne für die vita monastica wirklich Beruf und Neigung zu haben, sie konnten sich in ihrem neuen Stande unmöglich heimisch fühlen und werden, in der innersten Seele mißstimmt, der verhaßten Disciplin und deren strengen Anforderungen, wo und soweit sie nur konnten, sich entzogen haben. Dazu kamen als weiteres Element der Unordnung Jene, die durch unberechtigte Einflüsse zum Eintritte gezwungen wurden [4]) und nach dem verhängnißvollen Schritte nur widerwillig ihrem Schicksale sich fügten, den Vorgesetzten offene Opposition entgegenbrachten oder doch mit Mißmuth und Verdrossenheit lässig ihre Pflicht erfüllten, denn nicht Jeder dürfte seinem aufgedrängten Gelübde mit so leichter Mühe entkommen sein

1) Die einzige Stadt Florenz soll im dreizehnten Jahrhundert 156 Klöster gezählt haben. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, VI. S. 357.

2) c. 1 X de instit. 3. 7. c. unic. de statu regular. VI. 3. 16. Conc. Langesiens. ann. 1278. c. 12. Hard. VII. p. 761.

3) Conc. Melfit. ann. 1089. c. 7. Londin. ann. 1127. c. 3. Turon. ann. 1163. c. 6. Montempesul. ann. 1215. c. 20. Colon. ann. 1310. c. 28. Hard. VI. II. p. 1685 (init.) 1130. 1598. 2048; VII. p. 1316 sq.

4) Innosent. III. Epist. L. VII. ep. 85.

wie jener Erzbischof von Cosenza, der auf der Synode zu Ceperano (1114) gegen den Grafen Roger von Sicilien Klage erhob, derselbe habe ihn genöthigt, Mönch zu werden. Der Papst erklärte, die Entscheidung stehe nach alten Herkommen dem Abte von Monte Cassino zu und als letzterer bemerkte, ein erzwungener Dienst sei Gott nicht angenehm, der Erzbischof solle daher seine Mönchskleider zu den Füßen des Papstes niederlegen und sie dann, wenn er wolle, freiwillig wieder aufnehmen, ließ sich derselbe zum Niederlegen zwar bereit finden, aber nicht zum Wiederaufnehmen [1]). Ganz besonders wurde Zwang geübt durch das Institut der Oblati, d. h. durch die bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts [2]) allgemein bestandene Sitte, welche den Eltern gestattete, ihre noch unmündigen Kinder einem Kloster als Opfergabe darzubringen. Diese Donati erhielten alsbald die Tonsur und das Ordenskleid, wurden in der Klosterschule erzogen, galten als wirkliche Mönche und durften, zu den Discretionsjahren gelangt, nie mehr in die Welt zurückkehren. Trotz der Bedenken, welche von den Einsichtigern vielfach erhoben wurden, blieb die Einrichtung bestehen, denn sie gründete sich auf biblische Beispiele und auf die Ueberzeugung, daß Kinder nicht frühe genug dem Dienste Gottes könnten geweiht werden. Aber es ließ sich auch nicht verhindern, daß die Eltern, namentlich die mit zahlreicher Familie, das ihnen eingeräumte Recht dazu benützten, sich ihrer nachgebornen oder körperlich mißgestalteten oder geistig wenig begabten Kinder zu entledigen und dieselben auf diese Weise anständig zu versorgen [3]). Mochten indessen die Oblati

1) Hefele, Conc. Gesch. V. S. 291.

2) c. 14 X. de regular. 3. 31.

3) Vgl. über diese Verhältnisse: Observationes de oblatione puerorum in monasteriis bei Holsten. II. p. 86 sqq.

den religiösen Gesinnungen oder den letztgenannten Absichten ihrer Erzeuger die Verbringung in's Kloster verdanken: jedenfalls waren diejenigen von ihnen, welche keinen Beruf zum Ordensleben in sich fühlten, nicht besser daran als Gefangene und wurden ungeachtet der innern Abneigung und des äußern Widerspruchs an dem Orte, der ihnen längst zur Qual geworden, ohne Weiteres und wenn nöthig mit Gewalt festgehalten. Es läßt sich denken, daß sie nur mit Unlust der Disciplin sich fügten, mit Widerwillen ihren Obliegenheiten nachkamen und als geborne Rebellen nach Kräften die Ordnung des Hauses störten. Wir haben hierin die natürlichen Folgen einer an sich gutgemeinten, aber dem Mißbrauche sehr zugänglichen Einrichtung zu erkennen, die Klagen über die schlimmen Einflüsse, welche die Oblaten übten[1]), waren sicherlich nach allen Seiten wohlberechtigt und die Annahme, daß die Vorgesetzten gegen die Widerspenstigen wie überhaupt gegen Alle, die ohne Beruf in's Kloster gekommen waren, schließlich zur körperlichen Züchtigung ihre Zuflucht genommen haben, dürfte mehr als bloße Vermuthung sein. —

Die zweite und überaus ergiebige Quelle des Verderbens waren die oft ungeheuern Reichthümer[2]), welche die Klöster im Laufe der Zeit theils durch Schenkungen der Fürsten, Edelleute und vermöglicher Privaten, theils durch

1) Antiquiores consuetud. Cluniacens. Praefat D'Achery, Spicileg. I. p. 641. Petrus Damiani, Opuscul. XXXVI. c. 16. Statuta congregat. Cluniacens. c. 36. Statut. ordin. Carthus. c. 37. Holsten. II. p. 184. 322.

2) Conc. Roman. ann. 1122. Hard. VI. II. p. 1105. Innocent. III. Epist. L. VII. ep. 162. 184; VIII. 154; IX. 67. 115. Conc. Mogunt. ann. 1261. c. 47. Hartzheim, Conc. German. T. III. p. 611 sq.

Erbschaft, theils durch vortheilhafte Rechtsgeschäfte, Handel und Verkehr, durch gute Wirthschaft und bisweilen auch durch Unrecht oder doch listige Ausnützung günstiger Umstände sich angesammelt hatten [1]). Und nicht bloß die Klöster als Communitäten, sondern auch die einzelnen Mönche besassen Eigenthum und verfügten nach Belieben über dasselbe, fast zahllos sind die Canones, welche den Erwerb eines eigenen Peculiums untersagen, aber gerade in den stets wiederkehrenden Verboten liegt der Beweis, daß das Gelübde der Armuth ebenso oft verletzt wurde. Wie indessen der massenhaft angehäufte Reichthum mit dem Geiste, welchem die ganze Institution ihr Dasein verdankte, in directem Widerspruche stand, so führte der ausgedehnte Besitz in natürlicher Entwicklung zu Ergebnissen, welche gerade das Gegentheil der ursprünglichen Bestimmung waren — zur Vernachlässigung der Standespflichten, zur Lockerung der Disciplin, zur Verweichlichung, zur Auflösung aller geordneten Zustände und es fanden sich schon damals einsichtige Männer, die das Unheil, wie es jetzt geschichtlich vor uns liegt, klar erkannten und aufs Tiefste beklagten [2]).

Der Reichthum erzeugte jenes Wohlleben, welches die Religiosen entnervte und immer neue Schaaren von Unberufenen anlockte. Ueber ein Kloster auf der dänischen Insel Eskil wird um die Mitte des zwölften Jahrhunderts be-

---

1) Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, VI. S. 371 ff.

2) So sagt z. B. Abt Arnold von Lübeck († 1212): »Crevit possessio et evanuit religio, siquidem ex temporalium abundantia dum coeperunt carnaliter vivere, coeperunt etiam carnaliter sapere: refrixit charitas, subintravit mundialitas. Nec fuit locus religioni, ubi patebat introitus elationi nec stare potuit humilitas, quam fugat dominalitas.« Chronica Slavorum, L. III. c. 9. ed. Bangert, p. 322.

richtet: „In summis festivitatibus anni seculares, qui eis erant familiares, cum mulieribus suis domum eorum frequentabant, cum ipsis festa celebraturi, in domo refectorii cum viris et mulieribus epulabantur et inebriabantur ducebantque choreas . . . In matutinali Synaxi potu aestuantes nimio potius eos dormire libebat quam cantare [1]).“ Auch anderwärts gehörten Gastmähler und Schmausereien, an welchen Weltleute theilnahmen, keineswegs zu den Seltenheiten und wenn die Concilien, welche hievon reden, auf das gegebene Aergerniß hinweisen [2]), so mag das schlimme Beispiel da noch größer gewesen sein, wo die Mönche eigene Wirthschaften und Weinschenken hielten und dieselben nicht nur selbst in ausgedehntem Maße benützten, sondern auch, um den Gewinn zu steigern, Possenreißer, Gaukler und selbst schlechte Dirnen beizogen [3]). Zu sonstigem Zeitvertreib dienten Tänze, Würfel- Schach- Ring- und Kugelspiele sowie Theaterbesuch [4]).

Als besonders hervorstehende Züge im Leben der damaligen Mönche werden einerseits Luxus und Kleiderpracht erwähnt [5]), andererseits Verletzung der Clau-

1) Wilhelmi Abbatis vita, c. 3 bei Langebek, Scriptor. rer. Danic. T. V. p. 470.

2) Conc. Mogunt. ann. 1261. c. 52. Mogunt. ann. 1310. c. 93. Hartzheim, III. p. 614; IV. p. 201.

3) Conc. Biterrens. ann. 1233. c. 23. Hard. VII. p. 212. Conc. Trevir. ann. 1310. c. 44. Hartzheim, IV. p. 138.

4) Conc. Mogunt. ann. 1261. c. 23. Trevir. ann. 1310. c. 18. 44. Hartzheim, III. p. 602; IV. p. 133. 138.

5) Conc. Londin. ann. 1200. c. 14. Avenion. ann. 1209. c. 18. Paris. ann. 1212. P. II. c. 9. Montempes. ann. 1215. c. 15--17. 24. Hard. VI. II. p. 1962. 1991. 2007. 2048. Conc. Rotomag. ann. 1231. c. 41. Biterrens. ann.

fur und unstätes Umherschweifen — bald an den Höfen der Fürsten [1]), bald auf der Jagd [2]), bald in Handelsgeschäften [3]), bald in Rechtshändeln und andern weltlichen Angelegenheiten [4]), bald auch mero vagandi animo [5]). Die verhängnißvollen Wirkungen des Reichthums beklagend schreibt Bernhard von Clairvaux: „Ueppigkeit ist eingerissen im Essen, Trinken, in der Kleidung, im Hausgeräthe, in den Gebäuden; Schwelgerei heißt Freigebigkeit, Geschwätz umgängliches Wesen, Ausgelassenheit nennt man Fröhlichkeit; nach Tische vermögen sie nur zu schlafen, so sehr beschwert der Wein den Kopf [6])." Innocenz III. schildert die Klöster der Pariser Diöcese mit den Worten: „In victu, vestitu, conversatione ac multis aliis gravitas negligitur regularis et multa gravia committuntur ibidem, quae cedunt non solum in animarum dispendium, sed etiam scandalum plurimorum und als Grund des Verfalls wird beigefügt — „fratres contra suae professionis propositum *retinere propria* non formidant [7])".

Das Gelübde des Mönches umfaßte drei innig ver-

1246. c. 23. Albiens. ann. 1254. c. 46. 47. 53. Hard. VII. p. 189. 411. 465 sq.

1) Innocent. III. Epist. L. I. ep. 80.

2) Conc. Montempes. ann. 1215. c. 14. Hard. VI. II. p. 2048. Cfr. c. 1. §. 3. de statu monach. in Clement. 3. 10.

3) Conc. Londin. ann. 1268. c. 52. Hard. VII. p. 642.

4) Innocent. III, Epist. L. VII. ep. 32. Concil. Prag. ann. 1381. c. 6. Hartzheim, IV. p. 527.

5) Conc. Trevir. ann. 1227. c. 17. Hartzheim, III. p 535. Conc. Biterrens. ann. 1232. c. 19. Salisburg. ann. 1274. c. 2. 3. Rotomag. ann. 1335. c. 3. Hard. VII. p. 212. 722. 1605.

6) Apologia ad Wilhelmum abbatem.

7) Epist. L. X. ep. 155.

bundene, in der unmittelbarsten Wechselbeziehung stehende Punkte: Armuth, Keuschheit und Gehorsam. War einmal die erstere in Wegfall gekommen, so folgte die Mißachtung der zweiten von selbst. Wiederholt mußten die Bischöfe angewiesen werden, in den Klöstern alle verdächtigen Thürchen und Localitäten, „ne qua occasio diabolo detur", vermauern zu lassen [1]). Auf dem Petersberg (bei Halle) beriefen Mönche heimlich Mädchen in ein abgelegenes Gemach des Klosters und als diese nachher aus weiblicher Eitelkeit („ut consuetudo talium est quasi pro jactantia") des vornehmen Umgangs sich rühmten, wurde das Vorgefallene in der ganzen Umgegend ruchbar [2]). In einem Kloster der Erzdiöcese Arles war die Zahl der Bewohner durch Zuchtlosigkeit (insolentia) auf zwei herabgesunken und diese wohnten wie in einem Bordelle (prostibulum) mit Frauenspersonen zusammen, ein Leben führend, das „dem Regularstande zur Schmach und allem Volke zu schwerem Aergernisse gereichte" [3]). Gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts mußte eine Synode von Magdeburg gegen Mendicanten einschreiten, welche, statt in der Seelsorge Aushülfe zu leisten, mit Weibern, die sie Marthae nannten, umherzogen und ein äußerst dissolutes Leben führten [4]). Ueberhaupt waren die Concilien vielfach genöthigt, den Mönchen den Verkehr mit dem weiblichen Geschlechte zu

---

1) Conc. Paris. ann. 1212. P. II. c. 3. Hard. VI. II. p. 2006. Innocent. III, Epist. L. IV. ep. 337.

2) Chronicon montis sereni ad ann. 1216. Menckenius, Scriptor rer. German. T. II. p. 246 sqq.

3) Innocent. III, Epist. I. ep. 476.

4) Conc. Magdeburg. ann. 1390. c. 52. Hartzheim, V. Supplem. p. 717.

untersagen und energische Maßregeln zu ergreifen, theils um Ausschweifungen zu bestrafen theils für die Zukunft solche zu verhüten [1]) und gerade die eindringlichen Worte, mit welchen dieß geschieht, beweisen den allgemeinen und tiefen Verfall der Sitten, fanden sich ja doch auch Anschuldigungen wegen unnatürlicher Wollust [2]). Selbst in Frauenklöstern war Unzucht und Ausschweifung in einer Weise verbreitet, daß oft nicht anders als durch Aufhebung geholfen werden konnte. Die Nonnen von Chiemsee ließ Innocenz III. in andern Klöstern unterbringen und ihr eigenes in ein bischöfliches Stift umwandeln, weil seine bisherigen Bewohnerinnen ein so ärgerliches Leben geführt, daß ihre Behausung eher ein „lupanar" als ein „oratorium" genannt zu werden verdiente [3]). Aehnliche Zustände scheinen um diese Zeit in England geherrscht zu haben [4]). —

Nicht erfreulicher lauten die Nachrichten über Leistung des angelobten Gehorsams. Wir haben eben erwähnt, daß die umherschweifenden Mönche mit Vorliebe die Höfe der Fürsten aufsuchten: sie thaten es vielfach in der Absicht, die Gunst der Mächtigen sich zu erwerben und gestützt auf dieselbe nach der Rückkehr in's Kloster den Vorgesetzten desto wirksamern Trotz bieten zu können [5]); überhaupt griffen sie,

---

1) z. B. Conc. Trevir. ann. 1227. c. 15. Mogunt. ann. 1261. c. 23. Trevir. ann. 1310. c. 47. Hartzheim, III. p. 534. 602; IV. p. 138.

2) Raumer, a. a. O. S. 714.

3) Epist. L. XVI. ep. 66.

4) Conc. Lambeth. ann. 1281. c. 17. 18. Hard. VII. p. 870.

5) Innocent. III. Epist. L. I. ep. 80: » . . et muneribus suis illorum sibi gratiam et favorem acquirunt ac de eorum familiaritate confisi in conventu suo graves dissensiones commovent et mandatis praelatorum suorum inobedientes et con-

wo immer Gelegenheit sich bot, mit Begierde nach dem Beistand der Laien, besonders zu dem Zwecke, der drohenden Strafgewalt der Obern sich zu entziehen [1]). Aber auch völlig allein stehend und jeglicher Hülfe von Außen ermangelnd verweigerten sie ohne Bedenken den Gehorsam oft in einer Weise, daß alle Ordnung sich löste [2]) — und mancher treffliche Mann, der die freche Anmaßung der Untergebenen nicht länger zu ertragen vermochte, zu dem Entschluß gebracht wurde, sein Amt freiwillig niederzulegen, wie unter Andern der Probst Arnold von Halle gethan hat [3]). Die Beispiele unbändiger Zuchtlosigkeit, welche berichtet werden, grenzen mitunter an's Unglaubliche. Zu Pegau trieb ein Theil der Mönche die Widersetzlichkeit soweit, daß sie ein Klostergebäude gegen den Abt befestigten, es kam zu einer förmlichen Belagerung, die erst mit der Niederlage, welche die Rebellen in einem Gefechte erlitten hatten, ihr Ende erreichte [4]) und als auf dem benachbarten Petersberg das verabreichte Getränke den Mönchen einmal nicht zusagte, drangen sie in den Keller und nahmen mit Gewalt so viel Wein, als ihnen für sich und Andere nothwendig schien. Aus Unvorsichtigkeit eines Fremdlings, der gastliche Aufnahme gefunden hatte, brach in der folgenden Nacht Feuer aus, welches von einem heftigen Winde genährt fast das

---

tumaces existunt.« Cfr. c. 1. § 5. de statu monach. in Clement. 3. 10.

1) Conc. Salisburg. ann. 1274. c. 21. Hard. VII. p. 726.

2) Innocent. III. Epist. L. I. ep. 146.

3) Chronicon montis sereni ad ann. 1185.

4) L. c. ad ann. 1223. Ueber frühere Streitigkeiten zwischen Abt und Mönchen vgl. Innocent. III, Epist. L. I. ep. 317. 318.

ganze Kloster in Asche legte. Die Mönche waren dermaßen betrunken, daß sie an Hilfeleistung nicht denken konnten und der inzwischen zurückgekehrte Propst durfte es trotz seiner Entrüstung nicht wagen, die Schuldigen zu strafen, theils wegen ihrer großen Anzahl, theils weil der Hauptanstifter mächtige Verwandte hatte [1]).

Nachdem wir von der Nichtbeachtung der Gelübde und den zahlreichen Excessen, welche in dieser Richtung gemeldet werden, einige Beispiele namhaft gemacht, wiederholen wir unsere obige Bemerkung, daß die Ausschreitungen nicht die Regel, sondern die Ausnahme bildeten, daß gewissenhafte Pflichterfüllung als etwas Selbstverständliches verschwiegen blieb, während das Ungehörige sorgfältig verzeichnet und der Nachwelt überliefert wurde. Aber nach den Aeußerungen hervorragender Zeitgenossen, welche über die damaligen Zustände ein allgemeines und zusammenfassendes Urtheil abgaben, hatte das Verderben doch eine erschreckende Ausdehnung gewonnen. So schreibt der große Cluniacenserabt Petrus Venerabilis in einem seiner Briefe, daß fast überall in Europa an den Ordensleuten außer der Platte und Kutte vom Mönch nichts mehr zu entdecken sei [2]) und sollen wir aus einem spätern Jahrhundert ein Zeugniß anführen, so klagt Nicolaus von Clemange, daß die Mönche von ihrer ursprünglichen Bestimmung gänzlich abgefallen und nach allen Richtungen gerade das Gegentheil von Dem seien, was sie sein sollten; nichts sei ihnen verhaßter als Zelle und Kloster, Lesen und Gebet, Regel und Religion; sie tragen nur noch äußerlich das Kleid des Ordensmannes,

1) L. c. ad ann. 1199.

2) Epist. L. VI. ep. 15: »In cunctis pene Europae nostrae finibus de monacho praeter tonsuram et habitum nihil.«

die innere Gesinnung desselben sei ihnen fremd geworden und der Geist entflohen [1]).

Besonders häufig war Parteiung, Zwist und Streit bald zwischen den Mönchen unter sich, bald zwischen diesen und den Vorgesetzten, so daß kaum ein Autor sich finden dürfte, der nicht von dem Unfrieden zu erzählen wüßte, welcher innerhalb der Klostermauern herrschte. Die Hauptveranlassungen des Uebels waren theils zwiespältige Wahlen, welche die Gemüther erbitterten und für lange Zeit in gehässigen Feindschaften ihre unheilvollen Wirkungen äußerten [2]), theils die Schlechtigkeit der Aebte, welche unter den Mönchen eine Partei sich schaffen mußten, um von ihr getragen gegen die drohende Absetzung nothdürftigen Schutz zu finden [3]). Mochten indessen Zwietracht und Streit was immer für einen Grund haben: es blieb nicht immer bei der einfachen Anfeindung, der gegenseitige Haß artete oft in Thätlichkeiten aus. Daß förmliche Prügeleien unter den Mönchen gerade nicht zu den Seltenheiten gehörten,

1) De ruina ecclesiae, c. 32: ». . ab his omnibus rebus licet eos videre magis alienos, magis videlicet tenaces, magis avaros, magis rei seculari immixtos, magis insuper lubricos, indisciplinatos, dissolutos, inquietos, magis per loca publica et inhonesta discursantes, ita ut nihil illis aeque odiosum sit, quemadmodum cella et claustrum, lectio et oratio, regula et religio. Quocirca monachi quidem sunt exteriori habitu, sed vita, sed operibus, sed internae conscientiae spurcitia a perfectione, quam habitus ille demonstrat, longissime disjuncti.« Bei v. d. Hardt, Conc. Constant. T. I. P. III. p. 33.

2) Innocent. III, Epist. L. I. ep. 67; XV. ep. 127.

3) Stephanus Tornacens. Epist. 236: »Timens amoveri (abbas) movet tumultum cum quibusdam juvenibus fratribus suis. Seniores et saniores contrarii sunt operibus ejus.«

läßt sich schon dem gemeinen Rechte entnehmen, indem dasselbe die Modalitäten genau vorschreibt, nach welchen in derlei Fällen die Absolution zu ertheilen sei [1]). Aehnliche Weisungen, welche das häufige Vorkommen dieses Frevels voraussetzen, gibt Erzbischof Conrad von Cöln in seinen Statuten v. J. 1260 [2]). Aber auch directe Zeugnisse liegen in großer Anzahl vor. Auf dem Petersberge z. B. beklagte sich ein Theil der Mönche über ungenießbares, aus allerlei verdächtigen Wurzeln und Kräutern gebrautes Bier sowie über unzureichende Kost und legten, weil ihre Beschwerden unberücksichtigt blieben, Geld zusammen, ließen sich das erforderliche Material von Außen holen und errichteten im Kloster eine eigene Wirthschaft. Als der Küchenmeister nicht nur das hiezu benöthigte Holz verweigerte, sondern Denjenigen, der es bereits zum Forttragen in Händen hatte, auch noch mißhandelte („per capillos retinere conatus est“), fielen sie mit Knütteln über denselben her und nöthigten ihn, obwohl er mit einem langen Küchenmesser tapfer sich vertheidigte, schließlich zu eiliger Flucht. Nach der Rückkehr des abwesenden Propstes wurde die Ruhe durch Bestrafung der Schuldigen äußerlich zwar wiederhergestellt, aber der innere Groll blieb noch lange unbesänftigt [3]).

Ebenso wenig trugen die Mönche Bedenken, an ihren Obern sich zu vergreifen. Es finden sich nicht nur Beispiele, daß sie mit bewaffneter Hand über die Aebte herfielen

---

1) c. 2 X sent. excomm. 5. 39.

2) De monachis et eorum conversatione et vita, c. 6. Hartzheim, III. p. 594.

3) Chronic. montis sereni ad ann. 1224.

und sie blutrünstig schlugen [1]), sondern noch viel rohere Excesse wie Blenden und Abschneiden der Zunge kamen vor [2]). Selbst vor dem Morde schreckten sie nicht zurück und nahmen zu ihm ihre Zuflucht oft aus keinem andern Grunde, als weil der Vorgesetzte auf Ordnung drang und der langgewohnten Zuchtlosigkeit hindernd in den Weg trat. So einstens die Mönche auf dem St. Bernhardsberge. Als ihr Prior, verzweifelnd an der Möglichkeit, die tiefgesunkene Disciplin wiederherzustellen, sich zurückgezogen hatte, lockten sie ihn durch Schmeichelworte und Versprechungen in's Kloster, aber weit entfernt, das gegebene Wort zu halten, dingten sie zwei Meuchelmörder, den lästigen Reformator aus der Welt zu schaffen. Die Todesgefahr ahnend floh der Getäuschte zum Altar, aber die Heiligkeit des Ortes schützte ihn nicht: schwer verwundet, jedoch nicht wie sie glaubten tödtlich getroffen, ließen ihn die Mörder daselbst liegen. Alsbald sammelten sich die Brüder um den Halbtodten und weideten ihre grimmigen Augen an den Wunden („plagas impositas terribilibus oculis intuentes"). Von Mitleid gerührt brachten ihn Einige der Mitschuldigen nach Aosta, wo er unter ärztlicher Pflege wieder genas und dann nach Vercelli sich begab. Aber auch dorthin verfolgten die Blutdürstigen das Opfer ihres unversöhnlichen Hasses, bemächtigten sich des Schlafenden, verstopften ihm den Mund, banden die Hände und schleppten ihn nach einer benachbarten Oertlichkeit, von wo sie ihn nächtlicher Weile abermals wegführten und der Augen beraubten („praesumptione nimis damnabili et omni humanitate postposita fece-

1) Annales Cisterciens. ad ann. 1150. c. 10. n. 2. Innocent. III, Epist. L. I. ep. 202.

2) Innocent. III, Epist. L. II. ep. 38.

runt oculis exorbari") [1]. Besser gelang den regulirten Chorherrn von Chelles ihr blutiger Anschlag. Diese „viperea soboles et perditionis filii" bezahlten vier Banditen und ließen ihren trefflichen Abt auf dem Wege zur Matutin grausam ermorden [2].

Aber die erregte Leidenschaft, welche so gern an Selbsthülfe denkt, griff oft über das Kloster und die eigene Genossenschaft hinaus, übte Gewalt auch an Fremden und völlig Fernstehenden, gleichviel ob Laien [3]) oder Cleriker [4]). So drangen, um nur einen derartigen Fall anzuführen, die Mönche von St. Portian — es war gerade Charfreitag — gewaltsam in ein Haus der Templer, brannten es nieder, zerschlugen zum großen Aergernisse des Volkes den Altartisch in der Kirche, mißhandelten einen Angehörigen des genannten Ordens auf gröbliche Weise, erlaubten sich noch außerdem schwere Erpressungen, verweigerten nachher jegliche Genugthuung und setzten selbst dem Papste trotzigen Widerstand entgegen [5]). —

Blicken wir auf die geschilderten Zustände noch einmal zurück, erwägen wir den oft gänzlichen Verfall der Zucht,

---

1) Innocent. III, Epist. L. XV. ep. 105. »De pravis moribus monachorum montis Jovis.«

2) Idem, Epist. L. XIII. ep. 132: » .. a quatuor sicariis, qui ob hoc sexaginta libras acceperant, abbas Cellensis, vir providus et honestus, dum ad matutinas accederet, nequiter exstitit interfectus quadraginta plagis et amplius inflictis eidem.«

3) Statuta ordin. Cisterc. v. J. 1157. c. 41: »Monachus vel conversus, qui saecularem hominem in ira vel perturbatione percusserit, uno anno sit ultimus in congregatione.« Holsten. II. p. 398.

4) c. 21 de sent. excomm. VI. 5. 11. »Religioso, qui manus violentas in clericum saecularem injecit etc.«

5) Innocent. III, Epist. L. V. ep. 136.

die durchgängige Mißachtung der Gelübde, das herrschende Wohlleben, die freche Unbotmäßigkeit, die Turbulenz der Gesinnung, die Wildheit des Characters, ziehen wir die blutigen ächt barbarischen Strafen in Rechnung, deren sich damals die weltliche Rechtspflege bediente, so kann die körperliche Züchtigung, auf Leute angewendet, welche in so unwürdiger Weise ihrem hohen Berufe sich entfremdet und dem directen Gegentheil zugewandt hatten, nichts Auffallendes bieten, wir werden in ihr vielmehr ein den obwaltenden Verhältnissen völlig entsprechendes Zuchtmittel erkennen, oft allein noch vermögend, wirksam an die mißachtete Pflicht zu erinnern, von weiterer Ungebühr abzuschrecken, zur Einsicht und Umkehr zu führen. —

Es möge gestattet sein, über den Act der Vollstreckung, wie derselbe in den Zeiten, von welchen wir reden, vorgenommen wurde, das Hauptsächlichste beizufügen.

Der im Capitel vom Abte und Convent zur Geißelung Verurtheilte wurde von einem speciell hiemit beauftragten Mönche in eine nahe gelegene Localität geführt, wo er unter Beihülfe des leztern sich entkleidete, das wollene Hemd (staminea) oben zerschneiden ließ [1]), beide Arme über dasselbe hervorzog und es um die Lenden festband, „totum

1) Die spätern Statuta congreg. Cluniacens. von Petrus Venerabilis haben c. 63 die Bemerkung: Statutum est, ne stamineae, quae ex more antiquo propter graviora quaelibet fratribus acrius flagellandis scindi solebant et usque ad cingulum violenter detrahi, ulterius scinderentur, sed staminea integra manente verberibus subjiciendus frater *ea ex toto exueretur*. Causa instituti hujus fuit, ut et frequens damnum scissarum staminearum vitaretur et plenius nudatus frater expeditius verberaretur.« Holsten. II. p. 189.

corpus denudans usque ad cingulum"[1]). So erscheint er, in der Rechten einen Bündel Ruthen, in der Linken das Oberkleid, geführt von seinem Begleiter, vor dem im Capitel versammelten Convente, legt Ruthen und Kleid nieder, bittet um Verzeihung, setzt sich auf die Erde und legt das Kleid über die Kniee[2]). In dieser Körperlage[3]) empfängt er „inclinato capite"[4]) soviele Ruthenstreiche als dem Abte gutdünken — „quantum fuerit visum domno Abbati"[5]). Die Zahl und Härte der Streiche war bald größer bald geringer[6]) und richtete sich nach der Beschaffenheit des zu bestrafenden Vergehens und überhaupt nach den Umständen. Als Instrument diente, wie schon bemerkt, die Ruthe und es mußte davon immer ein gehöriger Vorrath in Bereitschaft gehalten werden — „Eleemosynarii munus est *providere* disciplinas, scilicet virgas in capitulo"[7]). Der Vollstrecker mußte mit dem Bestraften mindestens auf der gleichen Ordinationsstufe stehen, nie durfte der Niedere einem Höhern z. B. der Diacon dem Presbyter die Disciplin

1) Reg. Gilberti — bei Holsten. II. p. 488.

2) Antiquiores consuetud. Cluniacens. L. III. c. 3. D'Achery, Spicileg. I. p. 684. Constit. Lanfranci — bei Holsten. II. p. 375.

3) In andern Orden oder Klöstern auch »procumbens et jacens.« Liber ordinis St. Victoris Paris. bei Du Cange, Glossar., s. v. Disciplina.

4) Reg. Gilberti, l. c.

5) Antiquiores consuet. Cluniacens. l. c. oder wie die Reg. Gilberti sich ausdrückt: »Qui verberat non cesset a verbere usque ad jussionem Prioris.«

6) »Corporalem disciplinam *acriter* patiatur« — »fratres *acrius* flagellandi.« Const. Lanfranci; Statuta congreg. Cluniacens. c. 63. Holsten. II. p. 189. 374.

7) Bei Du Cange, l. c.

geben[1]) und wenn der Abt einen bloßen Laien mit der Flagellation eines Mönchs beauftragt hätte, so wäre sowohl er als auch der Mandatar (wegen Verletzung des privilegium canonis) in die Excommunication verfallen[2]); auch war Derjenige von der Vornahme der Execution ausgeschlossen, welcher den Gemaßregelten angeklagt und dadurch die Bestrafung veranlaßt hatte[3]). Während der Züchtigung hatte der Delinquent bei jedem Streiche, den er empfing, „mea culpa" zu sprechen[4]), sonst aber jeder Aeußerung sich zu enthalten. Auch die Anwesenden mußten völliges Stillschweigen beobachten, nur den Angesehenern war gestattet, für den Schuldigen Fürbitte einzulegen; in keinem Falle aber durfte ein Zeuge der Vollstreckung außerhalb des Capitels von dem Vorgefallenen etwas erzählen[5]).

Nach vollzogener Strafe verläßt der Gezüchtigte das Capitel, kleidet sich an und kehrt wieder zurück, um vor dem Abte und Convent sich niederzuwerfen. Alsdann wird er von einem hiemit beauftragten Mönche ins Gefängniß abgeführt, wo er zu verbleiben hat bis der Abt das Vergehen für gesühnt erachtet. Niemand darf mit ihm reden, auch der Wächter nicht, der ihn zum Chorgebet zu führen und, nachdem er mit unbedecktem Haupte an der Kirchen-

1) Reg. Gilberti l. c. Liber ordin. St, Victoris, l. c.

2) c. 24 X de sent. excomm. 5. 39. Uebrigens war einzelnen Orden, z. B. den Franciskanern durch päpstliche Privilegien gestattet, die Strafe auch durch Laienbrüder vollstrecken zu lassen. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. V. tit. 25. n. 11.

3) Reg. Gilberti, l. c.

4) Gewöhnlich mit dem Beisatze: »ego me emendabo.«

5) Reg. Gilberti, l. c.: »Hoc etiam caveatur, ne aliquis extra capitulum loquatur alicui vel significet de culpis seu de secretis causis, quae in capitulo pertractantur.

thüre gestanden, wieder in den Gewahrsam zurückzubringen hat. Von Zeit zu Zeit sendet der Abt einige der ältern Brüder in's Gefängniß, um ihn zu ermahnen, die zeitliche Strafe demüthig auf sich zu nehmen und so der göttlichen Gnade wieder theilhaftig zu werden. Haben sich die Boten überzeugt, daß er bußfertigen Sinnes sei, so dürfen sie im Capitel für ihn intercediren und schließt sich der übrige Convent den Bitten an, so schickt der Abt ins Gefängniß, läßt ihn vorführen und noch einmal geißeln. Nachdem der Gefangene sich angekleidet, wirft er sich seinem Obern sowie jedem der Brüder zu Füßen und nimmt dann unter den Genossen überall die lezte Stelle ein. Von jetzt an darf er zwar am Chordienste theilnehmen, aber nicht zur Communion und zum Friedenskusse gehen. Schließlich ruft der Abt den Büßer — wiederum auf die Fürbitte der Brüder und nachdem er sich von seiner vollständigen Reue überzeugt in's Capitel, läßt ihn in die Mitte treten, erklärt die Strafe für beendigt und restituirt ihn in den frühern Stand [1]).

In einzelnen Orden und Klöstern wurde statt dieser umständlichen Procedur ein viel kürzeres Verfahren eingehalten: nachdem im Capitel das Urtheil gefällt worden, entkleidet sich der Straffällige sogleich, empfängt die Züchtigung, zieht die Kleider mit Hülfe eines Bruders wieder an, richtet sich auf, bleibt bewegungslos stehen bis der Abt ruft: ite sessum, worauf er sich verneigt und an seinen Platz geht [2]).

Regelmäßig wurde die Geißelung im Capitel vollzogen

1) Antiquiores consuetud. Cluniacens. l. c. Constit. Lanfranci, l. c.

2) Liber ordin. St. Victoris bei Du Cange, l. c. Reg. Gilberti, l. c.

und sorgfältig als innere Angelegenheit des Hauses, gleichsam als Geheimniß der Klosterfamilie behandelt. War aber das Verbrechen öffentlich begangen worden oder die Kunde davon sonstwie nach Außen gedrungen, so war auch die Strafvollstreckung eine öffentliche. Der Schuldige wurde vor allem Volke, auf dem Hauptplatze des Ortes oder da, wo er sich vergangen, entkleidet, gebunden und gegeißelt [1]), um nach Hause zurückgekehrt noch einer Reihe schwerer Bußübungen sich zu unterziehen. —

Es erübrigt noch, die Klosterdisciplin und deren Entwicklung seit dem Tridentinum einer kurzen Erörterung zu unterstellen. Das Concil hat die körperliche Züchtigung wie bei den Clerikern so auch hinsichtlich der Mönche mit keiner Sylbe erwähnt und scheint hier wie dort über diese Strafe absichtlich Stillschweigen beobachtet zu haben, um sie weder positiv bestätigen noch ausdrücklich verwerfen zu müssen. Die einzige Stelle, welche von der Strafgewalt der Klostervorsteher redet, besagt nur ganz im Allgemeinen, daß ein Mönch, welcher außerhalb seines Klosters ein Verbrechen begangen und dem Volke Aergerniß gegeben habe, auf Ansuchen des Diöcesanbischofs von seinem Obern strenge bestraft und die Strafe zur Kenntniß des Bischofs gebracht werden solle [2]). Das „*severe* puniatur" kann die körperliche Züchtigung bedeuten, aber auch ebenso gut auf

---

1) Antiquiores consuetud. Cluniacens. l. c.: »Si quis de aliquo flagitio divulgatur in populo, in praesentia quoque populi solet emendari, ut qui ejus excessum cognoverint, cognoscant etiam ejus emendationem. Cunctis enim, qui videre voluerint, videntibus et maxime in media platea nudatur, ligatur et verberatur.« Cfr. Reg. militum Hospital. c. 15. Holsten. II. p. 446.

2) Sess. XXV. c. 14. de regular.

eine andere der härtern Strafarten sich beziehen, so daß wir zu der Annahme genöthigt sind, die Synode habe in der Frage über den Fortbestand der bisher üblichen Flagellation keine directe Entscheidung geben, sondern die Sache dem freien Ermessen anheimstellen wollen. Von diesem Standpunkte ist die nachfolgende Entwicklung thatsächlich auch ausgegangen. Einzelne Orden haben sich bei den Reformen, welche sie an ihren althergebrachten Verfassungen vornahmen, für die Beibehaltung der in Rede stehenden Körperstrafe ausgesprochen. In die genannte Categorie gehören beispielsweise die unter Pius V. verfaßten Constitutionen der Camaldulenser [1]), die aus derselben Zeit stammende Regel der unbeschuhten Trinitarier in Spanien [2]), die von Gregor XIII. bestätigten Statuten der Olivetaner [3]), die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von den Generalcapiteln revidirten Constitutionen der Prämonstratenser [4]), die Augustiner-Eremiten-Regel in ihrer jüngsten Redaction v. J. 1686 [5]), die von Innocenz XII. (1691) approbirte Regel des Ordo B. Mariae de mercede [6]), die im J. 1729 bestätigten Statuten der Hieronymiten [7]) u. A. Diese Orden sind sämmtlich ältern Ursprungs, sie haben die Strafe aus den Regeln, nach welchen sie bisher gelebt hatten, einfach herübergenommen und konnten es, abgesehen von der Stellung, welche das Tridentinum zur körperlichen Züchtigung genommen

---

1) C. 27. 28. Holsten. II. p. 236 sq.
2) C. XXXI. §. 2. n. 5. 6. Holsten. VI. p. 172.
3) P. II. c. 17. 20. 79. 91. Holsten. V. p. 98. 110 sq.
4) Dist. III. c. 5. Holsten. l. c. p. 280.
5) P. VI. c. 1. n. 13; c. 5. n. 2; c. 14. n. 7. 13; c. 21 tot. Holsten. IV. p. 340 sqq.
6) Dist. V. c. 4. n. 5; c. 5. n. 2. Holsten. III. p. 492.
7) C. 29. Holsten. VI. p. 45.

hatte, um so leichter thun, als das Concil gleich im Beginne seines auf die Reform des Klosterwesens bezüglichen Decretes den dringenden Wunsch aussprach, daß die alte Disciplin, wo sie in Verfall gerathen, wiederhergestellt und wo sie bisher in Uebung geblieben, unverändert auch fernerhin beobachtet werde[1]).

Daneben finden sich aber auch andere Orden und Congregationen, welche, erst nach dem Tridentinum entstanden, die Flagellation nicht mehr in ihre Statuten aufnahmen, sondern andere Strafen an die Stelle derselben setzten. Die Somasker[2]), Theatiner[3]), Barnabiten[4]), Piaristen[5]) rc. ahnden die schwerern Vergehen mit Gefängniß, Selbstgeißelung, Fasten bei Wasser und Brod, Ausschließung vom Empfang der Weihen, Suspension, Deposition, Verlust des activen und passiven Wahlrechts, Entziehung des Verkehrs mit den Genossen und derartigen mehr geistigen Zuchtmitteln. Diese neuern Genossenschaften hatten sich — im Unterschiede von den ältern — höhere, bestimmt ausgesprochene Ziele gesetzt, Unterricht und Erziehung, Krankenpflege, Seelsorge, Missionen rc. und bedurften zur Erreichung derselben einer höhern Bildung, manche widmeten sich geradezu den Wissenschaften; andererseits mußten sie, um auf die Zeit einzuwirken, auch durch feinere Sitten und ein nach allen Seiten geordnetes Benehmen sich hervorthun.

---

1) Sess. XXV. c. 1. de regular.

2) Constit. L. IV. c. 6. Holsten. III. p. 284.

3) Decretor. P. III. c. 9. Holsten. V. p. 390.

4) Constit. L. II. c. 12. Holsten. l. c. p. 469. *Canones poenitent.* p. 494.

5) Synopsis constit. P. I. c. 11. Holsten. VI. p. 472.

Für die Mitglieder solcher Vereine, für Männer von dieser Lebensstellung paßte die körperliche Züchtigung nicht mehr, sie hätte etwas Verletzendes, Unangemessenes und einen schreienden Widerspruch in sich geschlossen, ein so drastisches Zuchtmittel erwies sich als durchaus entbehrlich und konnte bei etwaigen Verfehlungen durch gelindere Strafen ersetzt werden. Außerdem ist in Betracht zu ziehen, daß für die Mönche seit langer Zeit der Empfang des Presbyterates gemeinrechtlich vorgeschrieben war [1]), sie vereinigten also mit der bevorzugten Stellung des Regularen zugleich die Würde des Priesters. Wenn nun das Tridentinum, wie wir oben darlegten [2]), die Flagellation in ihrer Anwendung auf den Secularclerus wenigstens indirect mißbilligte und als ein obsolet gewordenes, auf die neuen Verhältnisse nicht mehr passendes Strafmittel betrachtete, so dürften diejenigen Orden, welche dieselbe verwarfen, den Intentionen des Concils besser entsprochen haben, als jene, die sie in ihre revidirten Statuten herübernahmen.

Indessen wurde auch von den letztern die körperliche Züchtigung nicht völlig unverändert beibehalten, vielmehr sind gegenüber der frühern Praxis einige Unterschiede bemerkbar. Die Flagellation erscheint nicht mehr als eine selbständige, für sich bestehende Strafform, sie ist regelmäßig mit der Haft verbunden und bildet eine Verschärfung derselben. Der Act der Vollstreckung ist gegen früher weniger umständlich und nicht mehr von den weitläufigen Ceremonien umgeben, deren wir oben gedacht haben. Die Execution wird jetzt — gleichfalls im Unterschiede gegen die

---

1) c. 1. § 8 de statu monach. in Clement. 3. 10.
2) S. 67 f.

ältere Uebung — in der Regel vom Vorgesetzten eigenhändig vorgenommen und nur ausnahmsweise ist er verpflichtet, sich fremder Hülfe zu bedienen [1]).

Aber trotz der bestimmten Weisungen, welche einzelne Regeln enthalten, läßt sich doch fragen, ob die Strafe in der Praxis wirklich zur Anwendung gekommen sei oder ob sie ihre Aufnahme nicht vielleicht der bloßen Accommodation an die ältere Uebung oder der Absicht verdankte, sie als Abschreckungsmittel wirken zu lassen.

Daß von ihr im siebzehnten und noch im achtzehnten Jahrhundert thatsächlich Gebrauch gemacht worden sei, wird nach den Aeußerungen der damaligen Canonisten kaum zu bezweifeln sein. Wenn Pirhing († 1679) über die Praxis der geistlichen Gerichte sich dahin ausspricht, daß die Flagellation, namentlich den Secularclerikern gegenüber, „fast" außer Uebung gekommen sei [2]), so liegt in seinen Worten die klare Andeutung, daß sie bei den Regulargeistlichen immer noch einen lebendigen Bestandtheil der Disciplin bilde. Auch Tamburini [3]), Reiffenstuel [4]) und Schmalzgrueber [5]) reden in diesem Sinne.

1) Constit. ordin. S. Hieronymi, c. 29: ».. exuta superiori tunica, brachio et scapula denudatis, percutiatur cum virgis per manum Prioris in capitulo vel refectorio.« Holsten. VI. p. 45. Const. eremit. S. Augustin. P. VI. c. 1. n. 13: »Si alicujus culpa talis fuerit, ut disciplina sit dignus, Prior det illam vel alius de ejus mandato; tunc vero praecipue alio committenda erit impositio disciplinae, quando se Prior erga aliquem subiratum esse cognoverit: nullus autem in hoc renuat obedire Priori.« Holsten. IV. p. 340.

2) Jus can. L. V. tit. 25. n. 1.

3) De jure Abbatum, T. III. p. 470 sqq.

4) Jus can. L. V. tit. 1. § VIII. n. 457.

5) Jus eccles. L. V. tit. 25. n. 4. 11.

Dagegen scheint seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, übereinstimmend mit der Entwicklung auf staatlichem Gebiete [1]), eine Aenderung eingetreten und die körperliche Züchtigung auch in den Klöstern beseitigt worden zu sein. Ein angesehener kirchenrechtlicher Autor der damaligen Zeit, welcher selbst Regulare war, hält zwar im Hinblicke auf die ältere Gesetzgebung daran fest, daß die Klosterprälaten das Recht haben, eine „moderata verberatio“ zu verhängen [2]), aber an der Stelle, wo ausführlich von dem bei den Mönchen geltenden Strafrechte die Rede ist, stellt er die flagellatio unter die „poenae, quibus *veteres* monachorum patriarchae culpas suorum plecti volebant“ [3]) und übergeht sie bei der Zusammenstellung der „poenae regularium *hodiernae*“ mit gänzlichem Stillschweigen [4]).

Zu der Annahme, daß gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die in Rede stehende Strafe theoretisch noch zu Recht bestand, aber nicht mehr vollstreckt wurde, führt auch eine nähere Erwägung der damals geltenden bürgerlichen Gesetze. In Oesterreich war nur eine „billige und vernünftige Correction“ gestattet, Bußfasten mit der Einschränkung erlaubt, daß die Gesundheit des Gestraften darunter nicht leide und als Gefängniß durfte nicht mehr ein „Klosterkerker“, sondern nur eine „abgesonderte und mit den übrigen ganz gleiche Klosterzelle oder Zimmer“ benützt wer-

1) S. oben S. 71 f.

2) Held, Jurisprudent. univers. L. V. Dissert. I. c. 2. § 2. n. 25.

3) L. c. Dissert. IV. c. 5. § 2. n. 13.

4) L. c. n. 17.

den [1]); von der Züchtigung ist nirgens die Rede, woraus wir schließen, sie sei damals nicht mehr in Uebung gewesen, sonst würde sie bei dem humanen Geiste, den diese Gesetze athmen, so gut als der Klosterkerker verboten worden sein. Das Preußische Allgemeine Landrecht anerkennt die Befugniß der geistlichen Gesellschaften, ihre Mitglieder durch geistliche Bußübungen zur Erfüllung der Pflichten ihrer Verbindung und zur Vermeidung alles Aergernisses anzuhalten"; wenn sodann beigefügt wird, „körperliche oder Geldstrafen" zu verhängen, seien sie nur in soweit berechtigt, als besondere Gesetze oder ihre vom Staate bestätigten Statuten es ausdrücklich gestatten [2]), so geht daraus nur hervor, daß einzelne Klosterregeln im Sinne des ältern Rechts die Körperstrafen beibehalten hatten, ob aber die staatliche Vorsorge bloß gegen die Möglichkeit ihrer Anwendung oder gegen einen wirklich bestehenden Usus gerichtet gewesen sei, läßt sich aus dem Wortlaute des Gesetzes mit Sicherheit nicht abnehmen.

Auch die neuesten Schriftsteller, welche sich mit der Angelegenheit beschäftigten, lassen die Frage unentschieden [3]). Indessen wird Niemand in Abrede ziehen, daß diese Strafe heutzutage auch für den Regularstand etwas Unangemessenes in sich schließen würde: der Geist der neuern Zeit ist an den Klöstern nicht spurlos vorübergegangen, sowohl die wissen-

---

1) Barth-Barthenheim, Oesterreichs geistliche Angelegenheiten rc. S. 280 ff.

2) Allg. Landrecht, Thl. II. Tit. 11. §. 946. 947. Vgl. § 1066.

3) Permaneder — im Freiburger Kirchen-Lexikon, Art. Züchtigung. Bouix, De jure regularium, Paris. 1867. T. II. p. 440.

schaftliche als sittliche Bildung ist in denselben doch eine ganz andere geworden, die Mönche sind Priester und dieselben Gründe, welche beim Weltclerus die gesetzlich noch zu Recht bestehende Flagellation im Laufe der Jahrhunderte durch Gewohnheit allmählig beseitigten, dürften auch bei den Regularen den Fortbestand derselben als eine moralische Unmöglichkeit dargethan haben. Sie ist, wie diejenigen Orden, welche sie gleich anfänglich aus den Statuten ausgeschlossen, hinlänglich beweisen, für Herstellung und Aufrechterhaltung einer geordneten Disciplin nicht mehr nothwendig, die andern Strafen reichen vollständig aus und wenn je ein Mitglied durch ärgerliches Leben oder durch beharrliche Unbotmäßigkeit die Ordnung des Ganzen stören sollte, so bleibt als leztes und für solche Fälle ohnehin allein noch wirksames Mittel die Ausstoßung übrig[1]). Der an den weltlichen Gerichten jeweilig bestehende Usus hat der Klosterzucht stets als Vorbild oder doch als Analogon gedient. Seit dem vorigen Jahrhundert wurde die Zuläßigkeit der körperlichen Züchtigung als eines staatlichen Strafmittels entschieden beanstandet, in Folge davon ihr Gebrauch auf einige wenige Vergehen sowie auf Personen der untersten Volksklassen beschränkt und schließlich fast in allen Staaten untersagt. Diese Entwicklung kann nicht verfehlt haben, auf das Strafrecht innerhalb der Klostermauern eine wohlthätige Rückwirkung zu äußern: deßhalb und in Anbetracht der oben berührten Motive glauben wir zu der Annahme berechtigt zu sein, daß die Flagellation auch in jenen klösterlichen Genossenschaften, welche sie in die revidirten Statuten herübernahmen,

1) c. 6. 8 X De statu monach. 3. 35. Congregatio Conc. bei Richter, Conc. Trident. p. 432 sqq. Benedict. XIV, De synodo dioeces. L. XIII. c. 11. n. 17. sqq.

factisch nicht mehr vollstreckt werde. Sollte gleichwohl irgendwo die entgegengesetzte Uebung bestehen, so hätte der Staat, welcher die Züchtigung als bürgerliche Strafe abschaffte, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, diejenigen seiner Unterthanen, welche Mönche sind, gegen das von ihm verpönte Zuchtmittel zu schützen und den Klosterobern, die nichts gelernt und nichts vergessen haben, die Anwendung derselben gesetzlich zu verbieten. —

2.

Johannes Chrysostomus und der Hof von Constantinopel [1]).

Von Prof. Dr. Funk.

Als der Erzbischof Nektarius von Constantinopel im Herbst 397 starb, fand eine rege Bewerbung um die erledigte Ehrenstelle statt. Das bischöfliche Amt war damals ebenso einträglich als einflußreich, sein Inhaber hatte überall in der Gesellschaft, am Hof wie anderswo, den Vorrang [2]) und manches Mitglied des zahlreichen Klerus in der Hauptstadt trug sich darum mit dem Wunsch und der Hoffnung, in der kirchlichen Hierarchie jetzt eine Stufe höher emporzusteigen. Um das Ziel zu erreichen, wurden allerlei Hebel in Bewegung gesetzt; aber keiner der Bewerber schien des Erzbisthums würdig zu sein und der Minister Eutrop lenkte unter diesen Umständen die Aufmerksamkeit seines kaiserlichen Herrn auf einen Priester in der Metropole Syriens, dessen Tüchtigkeit und Würdigkeit er jüngst auf einer Amtsreise kennen gelernt hatte. Der Vor-

1) Eine akademische Rede.

2) Chrysost. homil. III act. apost.

schlag fand Beifall. Johannes Chrysostomus — denn er war der Auserkorene — wurde sofort in die Hauptstadt berufen, Klerus und Volk zeigten sich einmüthig bereit, ihn als kirchlichen Obern anzuerkennen, und auch die Bischöfe, die, um dem Akt einen größern Glanz und eine höhere Weihe zu geben, in beträchtlicher Anzahl zur Ordination eingeladen wurden, billigten die Wahl. Nur einer erhob Einsprache, der Patriarch Theophilus von Alexandrien, der als der erste Würdeträger des Reiches dem neuen Bischof die Hände auflegen sollte. Da er sich aber bei seinem Widerspruch ohne Zweifel nicht von den besten Motiven leiten ließ, so blieb die Gemeinde von Constantinopel bei dem Mann ihrer Wahl und angesichts ihrer Entschiedenheit und Standhaftigkeit fand sich Theophilus endlich am 26. Februar 398 zur Vornahme der Weihe bereit [1]).

Drei Jahre vor dem Pontifikatswechsel hatte in Constantinopel ein Thronwechsel stattgefunden. Theodosius I. hatte am 17. Januar 395 zu Mailand den Schauplatz dieser Welt verlassen und sein Nachfolger in der östlichen Hälfte des Reiches war sein Sohn Arkadius. Aber wie ungleich war die neue Besetzung von Kaiserthron und Bischofsstuhl! Arkadius zählte erst achtzehn Jahre, als er durch den unerwarteten Tod seines Vaters selbsteigener Gebieter eines gewaltigen Reiches wurde und wie er für den Augenblick aus Mangel eines reiferen Alters seiner ebenso hohen als schweren Aufgabe nicht gewachsen war, so blieb er es in der Folgezeit wegen der großen Dürftigkeit seiner geistigen

---

1) Palladius, dialogus de vita s. Johannis Chrysostomi in Chrysost. opp. ed. Montfaucon Paris 1738 XIII 17 sq. Socrates h. e. VI c. 2. Sozomenus h. e. VIII c. 2.

Ausstattung. Niemals in den dreizehn Jahren seiner Regierung gelang es ihm, sich zu selbständigem Urtheilen und Handeln aufzuschwingen; immer stand er unter fremdem Einfluß und die Vormundschaft, welche sein Vater anordnete, als er im Jahre 394 zum Kampf gegen den Usurpator Eugenius in das Abendland zog, nahm für ihn thatsächlich zeitlebens kein Ende, wenn sich auch ihre Form änderte. Seine ganze Selbständigkeit beschränkte sich auf den Wechsel des Joches, das er trug, und die Regierung des Reiches ruhte daher nicht in seiner Hand, sondern in der Hand seines jeweiligen Günstlings und Vertrauensmannes [1]).

Der Bischof dagegen war neben dem Knaben, der den Purpur trug, ein Mann im vollsten und edelsten Sinne des Wortes. Als er sein Amt in Constantinopel antrat, stand er wahrscheinlich im einundfünfzigsten Jahre seines Alters und Geistesgaben und Kenntnisse wie Tugenden und Frömmigkeit zeichneten ihn in höchstem Grade aus. Er war gebildet wie in der christlichen Schule seiner Vaterstadt und der gelehrten Mönche auf den Bergen Antiochiens so in der Schule des berühmten Vertheidigers des untergehenden Heidenthums, des Rhetor Libanius, gebildet auf dem Forum wie in der Kirche. Das Buch der Bücher war ihm zum lebendigen Besitz geworden, indem er zwei Jahre in eine Höhle zurückgezogen und abgeschlossen von allem hindernden Verkehr mit der Welt sich in seine Weisheit vertieft hatte, und die Falten des menschlichen Herzens lagen offen vor seinen Augen da. Die Gabe der Beredsamkeit war ihm in wahrhaft erstaunlichem Maße eigen und der Beiname

1) Zosimus hist. V c. 14. Eunapius excerpta de sententiis 52. (Ed. Niebuhr p. 68).

Goldmund, der ihn schon zu seinen Lebzeiten auszeichnete, ist ihm seitdem und mit Recht geblieben: er ist der Fürst unter den Rednern der orientalischen Kirche. Sein Wollen und Streben war rein und lauter und stets auf das Höchste gerichtet. Seitdem er die Welt verlassen, um sich dem Dienste Gottes zu widmen, war sein Herz ganz von dem einen Gedanken erfüllt, sich immer mehr von der Erde loszureißen, um durch Wort und Beispiel desto erfolgreicher wieder auf die Erde einzuwirken und vor diesem Einen trat alles Andere in den Hintergrund zurück. Ehren und Würden wurden von ihm nie gesucht, Sinnengenuß jeder Art war ihm fremd, Geld und Gut wurde von ihm nur als ein Mittel geschätzt, den Hunger des Nächsten zu stillen und fremder Noth abzuhelfen, und das reiche Einkommen, das ihm seine Stelle abwarf, ward ganz zu diesem Zweck verwendet. Furcht vor Menschen war ihm unbekannt, da Gott sein Alles war, und Nichts war im Stande, ihn in Erfüllung seiner Pflicht zu behindern: mit derselben Unerschrockenheit vertrat er jederzeit und überall die Sache der Gerechtigkeit und mit demselben Freimuth bekämpfte er stets und allerorts die Sünden und Laster, mochte er Königen oder Unterthanen, Hohen oder Niedrigen, Armen oder Reichen gegenüberstehen. In diesem Punkte war er nach seinem eigenen Worte unersättlich, indem er das Beispiel des guten Hirten vor Augen habend das Heil nicht bloß Einzelner, sondern Aller wollte [1]), und bisweilen trieb ihn sein Eifer sogar zu weit. Er wurde heftig und der heilige Zorn über die entartete Welt, der in ihm glühte, trat manchmal auch dann nach außen hervor, wenn die Klugheit

1) Opp. ed. Montfaucon III 390.

es erfordert hätte, ihn im Innern zu verschließen, da seine Bethätigung unter den obwaltenden Umständen mehr schaden als nützen mußte.

Das ist der Mann, dessen Beziehungen zu dem Hof von Constantinopel ich in der gegenwärtigen Stunde zu besprechen mir vorgenommen habe, und bei seinen ungewöhnlichen geistigen und sittlichen Vorzügen ahnte bei seiner Ordination wohl Niemand, daß derselbe Arkadius, zu dessen schönsten Handlungen es gehört, ihn aus dem fernen Syrien auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt berufen zu haben, ihm schon nach fünf Jahren das Brot der Verbannung zu essen geben würde. Man konnte hieran um so weniger denken, als ihm eine gewisse Gutmüthigkeit nicht abzusprechen ist, wenngleich seine Urtheilskraft nach dem einstimmigen Bericht der Zeitgenossen eine äußerst geringe war. Aber weit stärker als das bessere Wollen des Kaisers zog bei dessen Schwäche in der Schicksalswage des Erzbischofs die Verderbtheit der kaiserlichen Umgebung, die Verkommenheit des Hofes, deren natürliche Folge es war, daß die Personen, welche an der Spitze der Geschäfte standen, die Gewalt vorwiegend zur Befriedigung ihrer selbstischen Interessen mißbrauchten. Schon Rufin, dem noch der tüchtige Theodosius die Verwaltung der östlichen Reichshälfte übertragen, faßte seine Stellung unter diesem Gesichtspunkte auf und sein Hauptbestreben war, sich zu bereichern und seine einzige Tochter mit seinem kaiserlichen Mündel zu vermählen, um als Schwiegervater des Regenten die Herrschaft völlig an sich zu reißen. Das Ziel schien nicht zu hoch gegriffen zu sein, da es auch Stilico, der leitende Staatsmann im Westen, und zwar mit Glück verfolgte, und in der That "glaubte jedermann, als das Brautgeschenk durch die Straßen der Hauptstadt getragen

wurde, die Empfängerin werde die Tochter des Ministers sein, als die Ueberbringer plötzlich in das Haus eines gewissen Promotus eintraten, um durch Ueberreichung des kaiserlichen Schmuckes eine hier lebende Jungfrau als kaiserliche Braut zu proclamiren. Die Glückliche war Eudoxia, die Tochter des Franken Bauto, eines Officiers unter Gratian, und der Urheber dieser Verbindung war der kaiserliche Kämmerer und Eunuche Eutrop, der, als Rufin seiner Sache bereits sicher zu sein schien, die Aufmerksamkeit seines Herrn auf die außergewöhnliche Schönheit der Jungfrau hinlenkte und, als seine Worte auf empfänglichen Boden fielen, durch Vorzeigung ihres Bildnisses sein Herz ihr für immer zuwandte [1]). Der Lohn dieser That war das unbegrenzte Vertrauen der kaiserlichen Majestäten und als Rufin bald darauf gestürzt wurde, ward der Kammerherr der Lenker des Staates. Wie die Besetzung des Bischofsstuhles von Constantinopel im Jahr 398 zeigt, beschäftigten seinen Geist auch die Interessen der Kirche. Doch widmete er sich ihnen nur in seiner Weise und als er die Berufung des antiochenischen Presbyters in die Hauptstadt veranlaßte, hatte er wohl keine andere Absicht, als einen Bischof zu gewinnen, dessen hohe Vorzüge den Glanz der Residenz erhöhen sollten. Vielleicht, aber nicht gar wahrscheinlich, war es auch sein Wunsch, der fromme und strenge Mann werde den weltlich gesinnten Klerus in bessere Zucht nehmen und die Diener des Heiligthums mit einem Geiste erfüllen, der mit ihrem erhabenen Berufe in Einklang stünde. Weitere Ansprüche aber stellte er an den neuen Erzbischof nicht und trug er sich namentlich mit der Erwartung, in seinem

---

1) Zosim. hist. V c. 3 sq.

eigenen Thun und Treiben von ihm in keiner Weise behelligt zu werden. Die Nachsicht, die ihm der Vorgänger gewährt hatte, schien ihm von dem Nachfolger um so weniger fehlen zu können, als dieser seiner Empfehlung seine Würde verdankte. Doch darin täuschte er sich.

Aehnlich Rufin war Eutrop ein Mann von unersättlicher Herrsch- und Habsucht und wie er alle angesehenen Männer vom Hof verdrängte, um allein die kaiserliche Gunst zu genießen, so unterhielt er überall in den zahlreichen Provinzen des Reiches seine Agenten, um sich über den Vermögensstand der einzelnen Personen zu unterrichten und sofort zu erfahren, wo es eine Beute zu erhaschen gab. Grundstücke und Gebäude, Besitzthümer in Gold und Silber und Kostbarkeiten aller Art wanderten in seine Hände, sobald sie sein Wohlgefallen erregten, und falsche Ankläger und käufliche Gerichte dienten als Mittel und Werkzeug, seine Leidenschaft zu befriedigen [1]). Der junge Kaiser mochte über diese Dinge, wenn sie je zu seiner Kenntniß gelangten, klagen und trauern; eine Abbestellung des Uebels war bei der vollendeten Herrschaft, die der Minister über ihn ausübte [2]), nicht zu erwarten. Wußte ihn derselbe doch zu bestimmen, das Asylrecht der Kirche aufzuheben, als es sich ihm in Verfolgung seiner Opfer hinderlich erwies, und damit an eine Institution Hand anzulegen, die durch Jahrhunderte geheiligt war und deren Wohlthat aus eben den Zuständen erhellt, wie sie uns hier entgegen treten [3])! Wußte er ihn sogar zu überreden, auf das Jahr 399 ihn mit der

1) Zosim. hist. V c. 8. 10. 12.

2) Ὁ δὲ (sc. Εὐτρόπιος) κυριεύων Ἀρκαδίου καθάπερ βοσκήματος. Zos. hist. V c. 12.

3) Socrat. h. e. VI c. 5. Soz. h. e. VIII c. 7.

Würde des Consulats und Patriciats zu schmücken, eine Auszeichnung, die in dem stolzen Römerreich stets als ein Privilegium der höchsten Geschlechter gegolten, die wenigstens noch nie bisher einem geborenen Sklaven und einem Eunuchen zu Theil geworden war [1])!

Nur einen Mann nennt die Geschichte, der mit einer reinen sittlichen Ueberzeugung auch den Muth verband, dem Gewaltigen entgegen zu treten, und dieser eine ist der Bischof der Hauptstadt. Als ein wahrhaft apostolischer Charakter, der er war, machte er ihm wiederholte Vorstellungen und wie an die Vergänglichkeit der irdischen Güter, so erinnerte er ihn an die Gefahren, die der Reichthum bei einem Umschlag des Glückes auch ihm zu bereiten drohte [2]). Seine Mahnung prallte freilich an der Unersättlichkeit des Eunuchen fruchtlos ab. Aber die angedrohte Strafe ließ nicht lange auf sich warten und noch in demselben Jahr, da Eutrop auf dem Höhepunkt seines Glückes angekommen war, wurde er von dem Arm der Gerechtigkeit ereilt. Tribigild, der Führer der gothischen Hilfstruppen, verlangte seine Entlassung und Auslieferung und da er seine Forderung mit Aufruhr und Empörung unterstützte, so sah sich der Kaiser genöthigt, in sie einzuwilligen [3]). Der Consul wurde preisgegeben und wie sein Leben ungerecht, so war sein Ende schmählich. Um nicht in die Hände des Gothen zu fallen, flüchtete er sich feig in eine Kirche. Da er das Recht, das er damit anrief, selbst beseitigt hatte, so bot es ihm nur einen geringen Schutz dar und es wäre auch wohl sofort um ihn geschehen gewesen, wenn nicht der Erzbischof wie

1) Soz. h. e. VIII c. 7.
2) Opp. III 381.
3) Zos. hist. V c. 13—18.

früher so auch jetzt das Asyl vertheidigt hätte. Als die Truppen, welche in kaiserlichem Auftrag durch Tribigild abgeschickt worden waren, um den Ruchlosen von dem Altare wegzureißen, bei dem Heiligthum anlangten, trat ihnen Chrysostomus an der Pforte entgegen, wehrte ihnen den Eingang und selbst vor dem Kaiser verfocht er mit seiner Beredsamkeit einen glänzenden Sieg. Trotz seines neuerlichen Edictes achtete Arkadius das alte Recht der Kirche, Eutrop aber entging gleichwohl der verdienten Strafe nicht. Als er später freiwillig das Asyl verließ, wurde er sofort ergriffen, exilirt und nach einiger Zeit hingerichtet [1]).

Das Reich war so von seinem Vampyr befreit, aber die Zustände wurden nicht viel besser. Das Uebel, an dem es krankte, lag zu tief, als daß es so plötzlich hätte ausgerottet werden können, und die mahnende und strafende Stimme des Erzbischofs hatte daher auch fortan nur zu häufigen Anlaß, sich geltend machen. Da aber das Weib, welches jetzt die Stelle des Eunuchen einnahm, sich empfindsamer gegen sie zeigte, so kam es zu größerem Kampf und Streit.

Die ersten Beziehungen zwischen Chrysostomus und Eudoxia waren freundlicher Art und beide bestrebten sich, einander entgegenzukommen. Wohl wissend, welche Rücksichten er der Gattin seines erhabenen Gebieters schuldig sei, und wie sie die heilige Sache, die er vertrat, durch ihr Wort und ihren Einfluß fördern könne, begegnete ihr der Erzbischof mit größter Achtung [2]) und anderseits schaute die junge Kaiserin mit Bewunderung und Verehrung zu dem Manne empor, der mit dem Rufe seiner Beredsamkeit das ganze

1) Chrysost. opp. III 385—387.
2) Cfr. Chrysost. opp. XII 330—334.

Reich erfüllte und dessen Wandel sich durch eine seltene Reinheit auszeichnete [1]). Es geschah dieses in der Zeit, da Eudoxia gegenüber den Staatsgeschäften die Zurückhaltung beobachtete, die ihrem Geschlechte und ihrem Alter geziemte. Diese Unterordnung gefiel ihr aber nicht allzu lange und die Verhältnisse, in denen sie sich befand, waren nur zu sehr dazu angethan, den Wunsch nach einer Aenderung in ihr hervorzurufen. An der Seite eines schwachen und beschränkten Gatten, der stets das Bedürfniß empfand, von Andern geleitet zu werden, mußte sie selbst die Herrschaft an sich ziehen, wenn sie nicht unter dem Befehl eines Dritten stehen wollte, und es war ihr nicht genug, die oberste Leitung der Geschäfte thatsächlich in ihrer Hand zu haben, sie wollte auch rechtlich und gesetzlich Herrscherin sein, vertauschte darum mit Beginn des Jahres 400 ihren seitherigen Titel Nobilissima mit dem Titel Augusta [2]) und ließ, um gleich dem Kaiser die Huldigung und Verehrung des Volkes in ihrem Bildniß entgegen zu nehmen, ihre Statue in den Provinzen des Reiches umherführen. Die Beanspruchung einer solchen Ehre, die bisher nur dem Kaiser erwiesen worden war, erregte großen Anstoß und der Kaiser des Abendlandes sprach seinem Bruder ausdrücklich seine Unzufriedenheit aus [3]). So ungewohnt indessen für den römischen Geist die Herrschaft einer Frau war; nach den Vorkommnissen der letzten Zeit und namentlich in der östlichen Reichshälfte hätte er sich in sie gefunden, wenn Eudoxia nur das Verständniß oder den Willen gehabt hätte,

1) Cfr. Socrat. h. e. VI c. 8. Soz. h. e. VIII c. 8.

2) Tillemont hist. des empereurs V 201. (Ed. Bruxell).

3) Baron. 404 n. 80.

eine Regentin im wahren Sinne des Wortes zu sein, die Gerechtigkett zu handhaben und die Völker zu beglücken. Allein wenn ihr ein solches Ziel auch nicht ganz fremd war: höher stand ihr die Befriedigung ihrer Eigenliebe und die Habsucht ihrer Umgebung wußte ihre Schwächen auf eine Weise auszubeuten, die mit dem Wohl des Volkes wenig in Einklang stand. So sehr, bemerkt ein Zeitgenosse und sein Ausspruch verdient angeführt zu werden, wenn er auch auf Uebertreibung beruht, so sehr wurde unter ihrem Regiment Allen das Dasein verbittert, daß den Verständigen und Gerechten der Tod als das größte Glück erschien [1]).

Die anfangs freundlichen Beziehungen zwischen Hof und Bischof mußten unter diesen Umständen im Laufe der Zeit nothwendig einen ernstern Charakter annehmen, da letzterer der Gerechtigkeit auch dann seinen Schutz angedeihen ließ, wenn sie etwa von höchster Stelle aus verletzt wurde, und bereits im Jahr 401 führte der Weinberg einer Wittwe zu einem Bruch, indem Chrysostomus den Hof mied [2]), wenn er der Kaiserin nicht geradezu die Thüre des Heiligthums verschloß [3]). Der Verkehr wurde zwar bald wieder hergestellt, aber ein vollkommener Friede trat kaum mehr ein. Die stolze Eudoxia konnte die Vorstellungen nicht vergessen, die ihr der Bischof gemacht hatte, und die Abneigung, die auch Andere gegen denselben hegten, konnte sie in ihrem Groll nur bestärken.

Mit der ganzen Kraft seiner Beredsamkeit bekämpfte nämlich Chrysostomus wie früher zu Antiochien so jetzt zu

1) Zos. hist. V c. 24.
2) Vita s. Porphyrii ep. Gazensis. Galland. biblioth. IX 266.
3) Georg. vita s. Chrysost. c. 41. (Chrysost. opp. ed. Savil. VIII 157—265).

Constantinopel den ungerechten Mammon und wenn er auch wiederholt betonte, sein Tadel gelte nicht dem Reichthum an sich, sondern nur seiner sündhaften Erwerbung, nicht der Wohlhabenheit, sondern nur der Hab- und Raubsucht [1]), so waren seine Worte doch auch so schon Manchen lästig, zumal ihn sein Eifer dann und wann zu Aeußerungen hinriß, bei denen jene Unterscheidung weniger hervortrat. So groß daher auch seine Popularität war, so zählte er andererseits nicht wenige Gegner und da er nicht bloß den ungerechten Erwerb, sondern auch den unchristlichen Gebrauch des Reichthums verfolgte, den übertriebenen Luxus jener Zeit und die raffinirte Putz- und Prunksucht, da er, wo sich eine Gelegenheit darbot oder wo es seine Pflicht besonders erheischte, hochgestellten Damen sogar privatim einen Vortrag über christliche Sitte und christliche Zucht hielt [2]), so erreichte die Abneigung gegen ihn in einzelnen Kreisen einen bedrohlichen Grad. Von drei Frauen, welche sich in gleicher Weise durch ihren Einfluß am Hof wie durch ihren Haß gegen den Erzbischof auszeichneten, hat die Geschichte sogar die Namen bewahrt. Es sind das Marsa, die Wittwe des Generals Promotus und Pflegemutter der Kaiserin, Castricia, die Wittwe Saturnins, und Eugraphia, gleichfalls eine Wittwe, nach ihren übrigen Verhältnissen aber unbekannt [3]).

Ueber so viele Mittel indessen die Kaiserin verfügte, so konnte sie es mit ihnen allein doch nicht wagen, den ihr lästigen Erzbischof zu beseitigen, sofern er nicht etwa mit

1) Opp. III 389. XI 209.
2) **Pallad.** l. c. p. 26 sq.
3) **Pallad.** l. c. p. 14.

den Staatsgesetzen in Conflict gerieth. In diesem Kampfe stand nicht bloß der größere Theil des Volkes der Hauptstadt, das seinem Oberhirten mit unbegrenzter Liebe und Verehrung anhing, sondern auch das bestehende Recht und die öffentliche Meinung der ganzen Christenheit gegen sie, indem ein Bischof, von dem gedachten Fall abgesehen, nur durch eine Synode gerichtet [1]) und seine Stelle, ohne daß ein kirchliches Urtheil vorausgegangen war, zu seinen Lebzeiten nicht an einen Andern vergeben werden konnte [2]), und sie wußte das wohl zu würdigen. Sie begann daher den Kampf nicht, ohne sich nach Bundesgenossen umgesehen zu haben, und die geringe Moralität eines beträchtlichen Theils des Klerus kam ihr dabei trefflich zu Statten. Die Abneigung, welche Theophilus von Alexandrien gegen Chrysostomus schon bei seiner Weihe an den Tag gelegt hatte, war ihr wohl schwerlich entgangen, und daß sie sich inzwischen nicht gehoben hatte, zeigte das Jahr 402, wo wegen der Mönche der nitrischen Wüste, welche der Stolz und die Herrschsucht des Patriarchen nicht bloß aus der Heimath vertrieb, sondern auch noch in der Ferne verfolgte, zwischen Constantinopel und Alexandrien ein sehr gereiztes Verhältniß eintrat [3]). Theophilus stand aber nicht allein, wenn es zum Streit kam. Vermöge seiner hierarchischen Stellung war es ihm ein Leichtes, eine gewisse Anzahl von Bischöfen zu gewinnen, die unbedingt seiner Weisung gehorchten und daß zu den Aegyptiern noch einige Bischöfe aus andern Provinzen stoßen würden, zeigte ihm eine kurze Umschau im Reiche, ein

1) Ep. Honorii ad Arcadium. Baron p. 404 n. 80.

2) Ep. Innocentii ad clerum et populum Const. Chrysost. opp. III 523 sq.

3) Pallad. l. c. p. 21—25

Blick auf Kleinasien und ein Blick auf die Hauptstadt. Dort hatte sich Chrysostomus im Jahr 401 eine Reihe von Bischöfen zu Feinden gemacht, indem er die Strenge der kirchlichen Kanones gegen sie anwandte [1]), und in derselben Zeit, da er fern von seiner Gemeinde die Pflichten seiner höheren Jurisdiction erfüllte, entpuppte sich hier ein Gegner, der Bischof Severian von Gabala in Syrien, der vor Kurzem in der Reichshauptstadt sich eingefunden hatte, um mit seiner Beredsamkeit Ruhm und Geld zu erwerben. Chrysostomus hatte ihn freundlich aufgenommen und als ihn kirchliche Angelegenheiten nach Kleinasien riefen, übertrug er ihm sogar die Verwaltung seiner Gemeinde. Der Gast sah es aber selbst auf die erzbischöfliche Würde ab und die großen Anstrengungen, die hernach Eudoxia für ihn machte, verrathen nicht undeutlich, daß ihm die Unterstützung des Hofes sicher war [2]). Die Versöhnung war indessen keine aufrichtige. Severian betheiligte sich auch fortan an allen Intriguen gegen den Erzbischof, ebenso waren noch einige andere Bischöfe in der Hauptstadt von einem tiefen Haß gegen ihn beseelt und da endlich auch ein großer Theil des Klerus bei seiner Weichlichkeit, Sinnlichkeit und Käuflichkeit gegen seinen strengen Obern leicht einzunehmen war, so weit er nicht schon bisher gegen ihn Partei ergriffen hatte, so war es der Kaiserin nicht unmöglich, wenn sie endlich einmal zum Aeußersten schreiten wollte, dem schon geraume Zeit geplanten Kampf wenigstens einigermaßen eine gesetzliche Form zu geben. Aber dennoch wagte sie es lange nicht, aus dem Bereich der Intrigue heraus auf den offenen Kampfplatz zu treten und

---

1) Pallad. l. c. p. 49—54.
2) Socrat. h. e. VI c. 11. Soz. h. e. VIII c. 10.

im Jahr 402 gewann es plötzlich sogar den Anschein, als ob die Dinge einen ganz andern Verlauf nehmen sollten. Der gefährlichste Gegner des Erzbischofs, der Patriarch Theophilus, wurde durch ein kaiserliches Rescript in die Hauptstadt berufen, um sich wegen seiner Grausamkeit gegen die nitrischen Mönche vor einer Synode unter dem Vorsitz des Chrysostomus zu verantworten. Dem Befehl wurde indessen kein Nachdruck gegeben und nach kurzer Zeit schlug die Lage ins Gegentheil um [1]).

Der fromme, aber kurzsichtige und heftige Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern ließ sich in seinem Eifer für die Orthodoxie durch den schlauen Patriarchen von Alexandrien zu Feindseligkeiten gegen Chrysostomus verleiten und man behauptete, auch Eudoxia habe ihn gegen ihren Bischof aufgestachelt. Die Aussage ist nicht unwahrscheinlich und Chrysostomus hielt bald darauf, wenn man den bezüglichen Nachrichten so weit glauben darf, um sich dadurch an der Kaiserin zu rächen, eine Predigt, in der nach dem Berichte der Alten — die Predigt selbst kam leider nicht auf uns — die Gebrechen der Frauenwelt im Allgemeinen gegeißelt wurden. Der Vortrag war von den weitgreifendsten Folgen; denn wenn er auch ganz allgemein gehalten war und wenn er vielleicht auch nicht einmal indirecte die genannte Beziehung hatte: die Zuhörer sahen unter den obwaltenden Umständen seine Spitze gegen Eudoxia gerichtet und durch die Vorstellung, daß der Schimpf von der Gattin auf den Gatten zurückfalle, wurde Arkadius sofort zum Einschreiten veranlaßt. Der Patriarch von Alexandrien sollte gegen den Erzbischof eine Synode veranstalten und wirklich

1) Pallad. l. c. p. 25.

wurde derjenige, der sich selbst noch im Anklagestand befand, berufen, um seinen Richter zu verurtheilen. So schnell hatte die Leidenschaft die Rollen umgekehrt [1]).

Theophilus säumte nicht, dem kaiserlichen Auftrag zu entsprechen und während er mit etwa zwanzig Suffraganen die Reise in die Hauptstadt antrat, waren die Feinde des Erzbischofs hier emsig bemüht, Klagepunkte gegen ihn zu sammeln [2]). Der Sammelplatz der Verschworenen war der Palast der Wittwe Eugraphia und Schmeichelei und List, Geschenke und Versprechungen mußten dazu dienen, ihre Schaar zu vergrößern [3]). Sobald der Schlachtplan berathen war, schritt man auf der Villa Rufins in dem Dorf bei Chalcedon, das Eiche hieß, zu seiner Ausführung. Sechsunddreißig Bischöfe traten hier zu einer Synode, der s. g. Eichensynode, zusammen, um dem Erzbischof den Prozeß zu machen, und eine lange Reihe von Klagen wurde gegen ihn vorgebracht, Klagen, die wir aber auf sich beruhen lassen können, da sie nur das Produckt eines leidenschaftlichen Hasses und für das Urtheil von keinem wesentlichen Belang waren. Der Beklagte, der zu derselben Zeit vierzig Bischöfe zu einer Synode um sich vereinigt hatte, wurde vorgeladen und er erklärte sich bereit, sich gegen die Anschuldigungen zu vertheidigen, wenn nur vier Bischöfe, die er als seine offenbaren Feinde nicht als seine Richter anzuerkennen vermöge, aus der Synode austreten, vor Allem Theophilus, der seiner feindseligen Gesinnung wie auf der Reise so bei seiner Ankunft in Constantinopel den unzwei-

---

1) Socrat. h. e. VI c. 15. Soz. VIII c. 16.
2) Pallad. l. c. p. 20.
3) Pallad. l. c. p. 26.

deutigsten Ausdruck gegeben hatte [1]). Die Forderung wurde aber, so gerechtfertigt sie war, nicht berücksichtigt und Chrysostomus einfach deßwegen abgesetzt, weil er vor dem Gerichte nicht erschien [2]).

Die Sache war damit noch nicht zu Ende. In der Anklageliste lautete ein Punkt auf Majestätsbeleidigung, weil die Kaiserin eine Jezabel genannt worden sei, und die Synode verwies ihn in Ermanglung der Competenz vor das kaiserliche Gericht [3]). Arkadius wollte indessen, ohne Zweifel weil die Anklage nicht zu erhärten war, keine weitern Maßregeln ergreifen und begnügte sich, den Erzbischof aufzufordern, seinen Stuhl zu verlassen. Aber ein Band zu lösen, das Gott geknüpft hatte, dazu sah Chrysostomus in dem Urtheil der Eichensynode um so weniger einen Grund, als der größere Theil der Gemeinde treu zu ihrem Hirten hielt und ihre Gesinnung laut und bestimmt an den Tag legte. Als seine Absetzung bekannt wurde, umlagerte sie sofort seine Kirche, um seine Wegführung zu verhindern und verlangte die Berufung einer größern Synode und die Abhaltung eines gerechten Gerichtes. Die Stadt war in einer fieberhaften Aufregung und an allen Orten hörte man Klagen [4]). Der Erzbischof selbst appellirte im Vertrauen auf den Sieg der Gerechtigkeit an ein neues Concil und tröstete die Seinigen in einer prachtvollen Rede über die Unüberwindlichkeit der Kirche und die Untrennbarkeit von Haupt und Gliedern [5]). Sein Sieg war aber, nachdem

1) Pallad. l. c. p. 29. Chrysost. ep. ad Innocentium. Opp. III 516 sq.

2) Pallad. l. c. p. 30.

3) Pallad. ibid.

4) Soz. VIII c. 18.

5) Opp. III 415—417.

der Streit sich so weit entwickelt hatte, eine tödtliche Niederlage für seine Gegner und sie ruhten daher nicht, bis sie den Kaiser endlich am dritten Tage nach der Absetzung überredeten, seine Aufforderung allenfalls mit Gewalt zu unterstützen [1]).

Eudoxia hatte ihr Ziel erreicht. Der Mann, der allein von allen ihren Unterthanen es gewagt hatte, seiner Pflicht eingedenk ihren Leidenschaften entgegenzutreten und ihre Fehler zu tadeln, lebte fern von ihr an verborgenem Orte. Allein sie konnte ihres Sieges nicht froh werden. Die Unruhe des Volkes dauerte ungeschwächt fort und selbst ein Theil von denen, welchen der Sturz des Erzbischofs nicht unerwünscht war, ergriff jetzt aus Mitleid seine Partei. Man vernahm Klagen gegen den Kaiser, Klagen gegen das Concil und hauptsächlich gegen die Seele desselben, den Patriarchen Theophilus, und der Bischof Severian goß nur Oel ins Feuer, als er, um die Gemüther zu beschwichtigen, in einer Predigt das Loos des Erzbischofs als verdiente Strafe seines Stolzes darstellte [2]). Zu dem Aufruhr der Menschen gesellte sich eine Empörung der Natur, indem die Hauptstadt in eben dieser Zeit von einem Erdbeben heimgesucht wurde, und die Kaiserin gerieth darüber in Angst und Schrecken [3]). Das Geschehene erschien ihr als ein höheres Zeugniß für die Unschuld des Vertriebenen und um die verlorene Ruhe wieder zu gewinnen, gab es für sie nur einen Ausweg. Das Unrecht mußte wieder gut gemacht, der Erzbischof mußte restituirt werden und sie lud ihn sofort in einem Schreiben, in dem

1) Socrat. h. e. VI c. 15. Sozom. VIII c. 18.
2) Socrat. h. e. VI c. 16. Soz. VIII c. 18.
3) Theodor. h. e. V c. 34.

sie betheuert, an seinem Blute unschuldig zu sein, und Gott zum Zeugen ihrer Thränen anruft [1]), zur Rückkehr ein. Ihre Aufregung war eine unbeschreibliche und Bote auf Bote wurde abgeschickt, den Verbannten aufzusuchen. Nicht geringer war die Erwartung des Volkes und als Chrysostomus endlich auf dem Bosporus heranfuhr, tönte ihm unendlicher Jubel entgegen [2]).

Seine Gemeinde war nicht zufrieden, sein Antlitz wieder zu sehen; sie verlangte mehr und sie verlangte zu viel. Obwohl der antiochenische Kanon, nach dem der Bischof ohne Weiteres als abgesetzt galt, der nach seiner Deposition in seine Kirche zurückkehrt, bevor er durch eine neue Synode restituirt ist, streng genommen auf ihn keine Anwendung fand, sofern die Rechtmäßigkeit seiner Absetzung selbst mehr als fraglich war, so gebot doch die Klugheit, sich ihm zu unterwerfen, weil sonst der erste neue Zusammenstoß mit Eudoxia ihm den Boden unter den Füßen wegnahm, und er war selbst gesonnen, seinen Amtsantritt bis zum Zustandekommen einer Synode zu verschieben. Aber die Ungeduld des Volkes trug über die Vorsicht des Bischofs den Sieg davon. Es nöthigte ihn, sofort seinen Stuhl wieder zu besteigen und während er so im Triumph in seine Kirche zurückkehrte, ergriffen seine Richter die Flucht [3]). Auch die Kleriker von Constantinopel, welche sich an seinem Sturze betheiligt hatten, suchten theilweise das Weite und diejenigen, welche trotz des Geschehenen den Muth hatten, zu bleiben, wurden abgesetzt. Ihre Stellen wurden an andere vergeben

1) Chrysost. Opp. III 429.
2) Theodoret. h. e. V c. 34.
3) Socrat. h. e. VI c. 16. Soz. VIII c. 18.

deren sittlicher Charakter mehr Vertrauen einflößte und der Erzbischof handelte dabei nach seiner ausdrücklichen Erklärung in Uebereinstimmung mit seiner Gemeinde und insbesondere in Uebereinstimmung mit der Person, auf deren Gesinnung so viel ankam, der Kaiserin [1]).

Der Sturm löste sich so in kürzester Zeit in Ruhe und Frieden auf, aber die Ursachen, welche diesen Umschwung herbeiführten, boten für die Zukunft nur eine sehr geringe Bürgschaft. Die Deutung, welche Eudoxia dem Erdbeben gab, ward nicht allgemein angenommen. Wohl die meisten ihrer Verbündeten sahen in ihm ein natürliches Phänomen und sie selbst trat allmählig dieser Auffassung bei, da sie ihrer Eitelkeit mehr zusagte [2]). Damit war aber die eigentliche Grundlage des Friedens hinweggenommen und nach dem, was geschehen war, ließ sich die Erneuerung des Krieges mit ziemlicher Sicherheit voraussehen. Ein Anlaß dazu ergab sich schon in etwa zwei Monaten.

Es war dem Stolz der Kaiserin noch nicht genug, daß ihr Bildniß zur Adoration des Volkes in den Provinzen umhergeführt worden war; sie verlangte auch die Aufstellung ihrer Statue in der Hauptstadt und noch im Herbst 403 ward sie hierin befriedigt. Nach dem Ceremoniel, das bei der Aufstellung der Kaiserstatuen beobachtet wurde, wurde die Einweihung mehrere Tage hindurch mit Spielen, Tänzen und andern lärmenden Festlichkeiten gefeiert. Dieses Treiben störte aber den Gottesdienst in der benachbarten Kathedrale und Chrysostomus forderte den Präfecten auf, dem Lärmen Einhalt zu thun; da seinem Verlangen nicht entsprochen

1) Chrysost. opp. III. 430 sq.

2) Thierry St. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie p. 226 sq.

wurde, klagte er über die Schmach, die der Kirche zugefügt werde, auf der Kanzel [1]), und Eudoxia, weit entfernt, zurückzuweichen, dachte vielmehr wieder an die Berufung des Patriarchen Theophilus. Da es so ihre Absicht war, wieder zum Aeußersten zu schreiten, so ließ sich auch der Erzbischof im Eifer für seine Sache zum Aeußersten hinreißen und als er wieder die Kanzel bestieg, donnerte er in einer Weise gegen sie, wie es bisher noch nie geschehen war. „Wiederum rast Herodias, wiederum tanzt sie, wiederum verlangt sie das Haupt des Johannes auf einer Schüssel zu erhalten", so begann er seine Rede und wenn diese Worte auch auf das Fest der Enthauptung Johannes des Täufers bezogen werden konnten, an dem sie gesprochen wurden, so galten sie doch ebenso sehr der Kaiserin. Es begreift sich daher, daß das Vorhaben derselben jetzt sofort zur Reife gedieh und die Eile, mit der Chrysostomus, wenn auch von Andern gezwungen, nach seiner Absetzung von seinem Bisthum Besitz ergriffen, war seiner Ausführung nicht wenig günstig. Der Patriarch Theophilus, der übrigens in der Erinnerung an seinen schimpflichen Weggang von Constantinopel nicht mehr selbst dorthin sich zu begeben wagte, ertheilte den Bischöfen, die er absandte, die Weisung, einfach den bereits beregten Kanon zur Anwendung zur bringen. Man bestritt zwar seine Giltigkeit, sofern er von den Arianern herrühre und sofern er der Feindseligkeit gegen den hochverehrten Vater Athanasius seinen Ursprung verdanke; man wies auf die zahlreichen Bischöfe hin, welche mit Chrysostomus in Gemeinschaft standen und durch ihr Verhalten das Urtheil der Eichensynode für ungiltig erklärten. Allein die Einsprache

---

1) Theophanes chronogr. ed. Niebuhr I 123.

wurde nicht beachtet, da die Absetzung um jeden Preis erneuert werden sollte und da man auf die früheren Anklagen sich nicht einzulassen wagte, weil Chrysostumus jetzt bereit war, persönlich Red' und Antwort zu stehen [1]).

Bis es zur Entscheidung kam, verflossen neun bis zehn Monate und der Hof brach schon während dieser Zeit die Gemeinschaft mit dem Erzbischof ab. Bereits an Weihnachten des Jahres 403 ließ ihm der Kaiser erklären, daß er seine Kirche nicht mehr betreten werde, so lange er sich nicht von den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen reinige, und wer in dem Conflicte auf seiner Seite stand, ahmte sein Beispiel nach. Der größere Theil des Volkes bewahrte aber dem Bischof die Treue und er selbst setzte in gewohnter Weise seine kirchlichen Funktionen fort. Auf das Drängen seiner Gegner sollte ihm auch diese Freiheit benommen werden und als die Fastenzeit herannahte, der Frühling der Christenwelt, wie sein Zeitgenosse und Biograph Palladius sich ausdrückt, wurde er aufgefordert, aus seiner Kirche hinwegzugehen. „Von Gott meinem Erlöser", erwiderte er indessen dem Kaiser, „habe ich diese Kirche erhalten, um für das Heil des Volkes zu sorgen, und ich darf sie nicht verlassen; ist dieß aber dein ernstlicher Wille, so vertreibe mich — denn dein ist die Stadt — mit Gewalt aus ihr und ich werde in deinem Machtbefehl eine Rechtfertigung für mein Verhalten haben." Der Rath wurde befolgt und der Erzbischof zunächst in seiner Wohnung internirt. Für seine weitere Entschließung erwartete Arkadius eine Weisung des Himmels [2]).

1) Pallad. l. c. p. 32. Soz. h. e. VIII. c. 20. Socrat. VI. c. 18.

2) Pallad. l. c. p. 32 sq.

Der kaiserliche Befehl konnte indessen das Gewissen des Erzbischofs noch nicht völlig beruhigen und als der Charsamstag anbrach, kehrte er in seine Kirche zurück, um die Taufe der Katechumenen, welche er das vergangene Jahr mit seinem Worte genährt hatte, selbst vorzunehmen. Die Besorgniß seiner Gegner ward aufs Neue rege. Sie kannten die Liebe, mit welcher das Volk an seinem Bischof hing, und wenn Arkadius sich davon zu überzeugen Gelegenheit hatte, so war die Vollendung ihres Werkes in weite Ferne gerückt, da von Muth und Entschlossenheit in seinem Wesen wenig wahrzunehmen war. Es galt daher, wieder zur Gewalt zu schreiten und jetzt nicht bloß gegen den Erzbischof, sondern auch gegen seine Gemeinde, um den Schein zu erwecken, als ob für ihn alle Liebe und Verehrung in Constantinopel erstorben sei. Durch die Erklärung der gegnerischen Bischöfe, daß sie alle Verantwortung auf sich nehmen, wurde der Kaiser gewonnen und vergebens wiesen die Bischöfe aus der Gemeinschaft des Chrysostomus, welche damals zweiundvierzig an der Zahl in der Hauptstadt weilten, auf die Heiligkeit der Taufhandlung und auf die Heiligkeit des bevorstehenden Festes hin. Das Herz des Kaisers mochte durch ihre Ansprache gerührt werden, aber die Kaiserin wies sie mit ihrer Bitte ab [1]). Die Freunde des Erzbischofs wurden in der That, als sie mit einbrechender Nacht in dem Baptisterium sich einfanden, durch bewaffnete Macht auseinander getrieben und bei dem Ungestüm, mit dem der Akt vollzogen wurde, ging es nicht ohne Unfälle ab. Das Taufwasser wurde mit Blut gefärbt und die Katechumenen, welche zum Eintritt in das Bad der Wiedergeburt bereits

1) **Pallad.** l. c. p. 32 sq.

ihre Kleider abgelegt hatten, mußten, um sich Mißhandlungen zu entziehen, ohne Weiteres die Flucht ergreifen [1]). Als sie sich, um die begonnene heilige Handlung zu Ende zu führen, in den Bädern Constantins sofort wieder versammelten, wurde das Werk der Gewalt erneuert und noch größere Grausamkeit verlibt. Aufs Neue floß Blut und die Presbyter und Diakonen wurden eingekerkert, die angesehenen unter den Laien aus der Stadt verwiesen und Aehnliches widerfuhr den Bischöfen, welche mit Chrysostomus Gemeinschaft unterhielten. Die Nacht heiliger Freude ward so zu einer Nacht der Trauer und all das geschah, um die Kirchen zu füllen, an denen der Hof in dieser Zeit zu erscheinen pflegte. Aber trotz der Gewalt wurde das Ziel nur theilweise erreicht und der Kaiser hatte selbst Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, als er am kommenden Ostermorgen vor den Thoren der Stadt seinen gewohnten Spaziergang machte; denn als er in der Nähe des Dorfes Pempton anlangte, sah er gegen dreitausend Personen in weißer Kleidung. Es waren Neugetaufte, welche die Leidenschaft seiner Umgebung aus den Kirchen der Stadt in das Freie hinaus getrieben hatte. Der wahre Sachverhalt wurde ihm freilich aus Furcht vor seinem Zorn verhüllt und um ihn nicht zu seiner Kenntniß kommen zu lassen, sprengten seine Begleiter sofort auf die Versammlung ein. Die Johanniten, wie man fortan die Freunde des Erzbischofs nannte, wurden auseinander gejagt, ihre Lehrer gefangen genommen und die Gefängnisse verwandelten sich, da die Verfolgung noch einige Zeit anhielt, in Gotteshäuser. Man hörte Psalmen-

---

1) Chrysost. ep. ad Innoc. Opp. III 518 sq.

gesang aus ihnen erschallen und sah die heiligen Geheimnisse in ihnen feiern [1]).

Das Haupt der Gefangenen befand sich noch immer in seiner bischöflichen Wohnung und da im Morgenland keine Hilfe mehr zu erwarten war, so wandte es sich jetzt an das Abendland, um in der Ferne zu suchen, was ihm die Heimath versagte — Gerechtigkeit. Ein neues und unparteisches Gericht sollte seine Sache prüfen und nicht mit Unrecht stellte er diese Forderung. Hatte ihn der Eifer für die heilige Sache, deren berufener Vertreter er war, zu einer Beleidigung gegen die Kaiserin hingerissen, so war er deßwegen nach den bestehenden Gesetzen zu richten und zu strafen und daß das staatliche Gericht ihn niemals belangte, ist ein Punkt, der bei der Frage nach seiner Schuld oder Unschuld nicht wenig ins Gewicht fällt. Das kirchliche Proceßverfahren aber, das gegen ihn eingeschlagen wurde, war, wenn es auch für den Augenblick zum Ziel führte, ein ungerechtes, wie die Geschichte mit seltener Einstimmigkeit anerkannt hat; denn seine kirchliche Wirksamkeit war gleich seinem Wandel, so weit es bei Menschen sein kann, tadellos [2]).

Der Proceß entwickelte sich indessen zu rasch, als daß der ferne Occident seinen Verlauf hätte ändern können, und die Gegner des Erzbischofs nahmen sogar, um seinen Ausgang zu beschleunigen, zum Verbrechen ihre Zuflucht. Zweimal wurde ein Mordversuch angestellt, die Gefahr aber beide Male glücklich abgewendet und die Sache schien dem Bedrohten sogar zum Heil auszuschlagen; denn da das

---

1) **Pallad.** l. c. p. 33—35.
1) **Chrysost.** ep. ad Innoc. Opp. III 515—520.

Volk sein Leben gefährdet sah, so umlagerte es seine Wohnung bei Tag und bei Nacht und der Kaiser wurde dadurch noch unschlüssiger. Die Feinde des Erzbischofs am Hof und im Episkopat setzten ihm indessen aufs Neue zu und durch die wiederholte Erklärung, für Alles mit ihrem Gewissen einzustehen, wurde er endlich zu dem letzten und entscheidenden Schritte vermocht. Am zehnten Juni des Jahres 404, am fünften Tage nach Pfingsten erhielt Chrysostomus den gemessenen Befehl, seine Wohnung zu verlassen und er gehorchte. Mit der Weisung, die er den Seinigen als letztes Vermächtniß hinterließ, nicht von der Liebe zur Kirche zu lassen und, da die Kirche nicht ohne Bischof sein könne, demjenigen sich zu unterwerfen, der durch einstimmige Wahl und ohne ehrgeiziges Streben auf seinen Stuhl erhoben werde, schritt er auf eine abgelegene Pforte zu, um einen Aufruhr des Volkes zu verhindern und überlieferte sich den Händen derjenigen, die ihn in die Verbannung abführen sollten. Seine Entfernung wurde indessen sofort bekannt. Seine Anhänger geriethen darüber in tiefste Trauer, einige wurden geradezu in Wuth versetzt und um das Unrecht zu rächen, das ihrem Oberhirten angethan worden, steckten sie wenige Stunden später seine Kathedrale in Brand. Das Feuer griff weiter und nicht bloß die Sophienkirche mit dem zu ihr gehörigen Gebäudecomplex, sondern auch der anstoßende prachtvolle Senatspalast wurde seine Beute. Chrysostomus schaute das Flammenmeer, als er in militärischer Begleitung über die Propontis nach Kleinasien hinüberfuhr; aber seine Bedeutung war ihm wohl verborgen [1]).

Die Verhältnisse wurden durch diesen Vorfall noch

---

1) Pallad. l. c. p. 35—37. Soz. h. e. VIII c. 21 sq.

verwirrter und das Verbrechen seiner Freunde verschlimmerte auch die Lage des Verbannten. Die Brandstiftung wurde ihm sogar selbst zur Last gelegt und viele der Seinigen wurden sofort verhaftet. Mehrere wurden als unschuldig alsbald wieder aus dem Gefängniß entlassen, andere wollte man durch die Folter zu einem Geständniß zwingen. Aber eine Schuld ward gerichtlich nicht erwiesen und die Johanniten schleuderten die Anschuldigung sogar auf ihre Gegner zurück, indem sie ihnen den Plan imputirten, sie sammt der Kirche zu vernichten. Die Untersuchung wurde deßhalb als vergeblich wieder eingestellt und den Gefangenen ihre Freiheit zurückgegeben [1]).

Während dieses Intermezzo's wurde dem Erzbischof die unbedeutende Stadt Kukusus in Armenien zum Aufenthalt angewiesen und in Constantinopel schritt man zur Besetzung seines Stuhles. Da aber sein Nachfolger, der Presbyter Arsacius, es mit seinen Feinden gehalten hatte, so verweigerten ihm die Johanniten die Anerkennung. Der Streit lief so in ein Schisma aus und bei der Bedeutung des Mannes, um den es sich handelte, und bei der hohen Stellung seiner Gegner erstreckte sich die Spaltung über die Mauern der Hauptstadt hinaus über die nächstgelegenen Provinzen und gewissermaßen über das ganze Reich. Ueberall war ja der Name Chrysostomus bekannt geworden, überall zählte der unerschrockene Kämpfer für Recht und Gerechtigkeit Verehrer, für sämmtliche Provinzen galten die kaiserlichen Edicte, welche die Bischöfe zu Verlust ihrer Stellen und unter Umständen auch zu Verlust ihres Vermögens verurtheilten, wenn sie sich weigerten, mit den

1) Soz. h. e. VIII c. 22.

Metropoliten von Alexandrien, Constantinopel und Antiochien, seinen Gegnern, in Gemeinschaft zu treten, welche jedes Haus dem Fiskus zusprachen, in dem einem Johanniten Aufnahme gewährt wurde [1]). Der Zweck dieser Gesetze war allerdings, dem Leib der Kirche die Einheit wieder zu geben, nachdem er durch den Krieg gegen Chrysostomus zerrissen worden war, und theilweise wurde er auch erreicht, indem mehrere der Gewalt wichen. Aber auch die Anzahl derer war nicht gering, welche lieber zu Geld- und Freiheitsstrafen sich verurtheilen ließen, lieber auf ihre Aemter und Würden und selbst auf ihre Heimath verzichteten, als daß sie mit ihrem geliebten Oberhirten brachen, dessen Herz auch in der Verbannung so warm für sie schlug und der fortwährend bemüht war, von der Ferne aus den Seinigen Trost und Muth einzusprechen. Die Ueberzeugung, daß ihm schnödes Unrecht widerfahren, konnte ihre Liebe nur noch stärker und opferwilliger machen und eine Reihe von Todesfällen und außerordentlichen Naturerscheinungen, in denen sich ihnen der Finger Gottes zu offenbaren schien, diente ihrer Auffassung zur Bekräftigung. Die Kaiserin Eudoxia, um nur einen Fall anzuführen, die Haupturheberin der Leiden, von denen sie heimgesucht wurden, starb schon wenige Monate nach der Vertreibung des Erzbischofs im Wochenbette, das Kind, das sie gebar, war todt und wir werden wohl kaum fehl gehen, wenn wir die kirchlichen Stürme, die nicht bloß die Welt, sondern auch ihr Inneres aufs Tiefste aufregten, mit diesem Ende in Verbindung bringen [2]).

So viel Trost indessen die Johanniten aus diesen Vor-

---

1) **Pallad.** l. c. p. 11.
2) **Socrat.** h. e. VI c. 19.

fällen schöpften: auf den Gang der Ereignisse hatten sie keinen Einfluß mehr und auch die Hoffnung, die sie auf das Abendland setzten, erwies sich als eine eitle. Die abendländische Kirche ließ sich zwar durch ihre Gegner nicht bestimmen, das Band der Gemeinschaft mit ihnen zu lösen. P. Innocenz als ihr Repräsentant schrieb im Gegentheil, als er nach der verhängnißvollen Osternacht des Jahres 404 sowohl von Chrysostomus als den mit ihm verbundenen Bischöfen und Klerikern über die Vorgänge in Constantinopel nähere Kunde erhielt, an beide Theile, indem er beiden die kirchliche Gemeinschaft zuerkannte, zugleich aber auch das Vorgehen des Patriarchen von Alexandrien tadelte und eine ökumenische Synode in Aussicht stellte [1]), und als ihm noch weitere Nachrichten zugekommen waren, wandte er sich mit der Bitte, für die Herstellung des Friedens Sorge zu tragen, an seinen Kaiser, der sich sodann auf den Rath des Episkopates von Italien für eine neue Untersuchung der Streitfrage durch Bischöfe aus dem Orient und aus dem Occident aussprach. Die Synode sollte in Thessalonich stattfinden und im Frühjahr 406 ging eine feierliche Gesandtschaft nach Constantinopel ab, um dem Kaiser Arkadius den Rath des Abendlandes zu überbringen. Aber statt einer freundlichen Aufnahme, um welche Honorius bat, fanden seine Gesandten eine schimpfliche Mißhandlung und nicht einmal das kaiserliche Schreiben, das sie bei sich trugen, durften sie überreichen [2]). Arkadius hatte seit seinem Regierungsantritt noch Nichts an Selbständigkeit gewonnen und die Vorstellung seiner Umgebung, die Intervention des Westens ziele nur

1) Chrysost. Opp III 523 sq. Pallad. l. c. p. 10.
2) Pallad. l. c. p. 3—14.

auf eine Demüthigung seines Reiches ab, genügte ihm, die Gesandten seines kaiserlichen Bruders in der verletzendsten Weise nach Haus zu schicken [1]). Die Abendländer erfüllten daher, da die Hofbischöfe des Ostens sich so hartnäckig ihren gerechten und billigen Vorschlägen wiedersetzten, nur eine Pflicht, wenn sie jetzt die Gemeinschaft mit ihnen aufhoben, so daß sich der Conflict zwischen Eudoxia und Chrysostomus nunmehr zu einem Schisma zwischen Orient und Occident erweiterte [2]).

Der Bruch sollte dauern, bis durch eine allgemeine Synode das begangene Unrecht wieder gut gemacht und die Schuldigen die verdiente Buße treffen würde. Die als gerechte Richterin so oft verlangte Synode kam indessen niemals zu Stande und dieser Umstand gereichte denen selbst zum Nachtheil, welche sie hintertrieben. Durch eine neue und unparteiische Untersuchung hätte der Streit zwar keine wesentlich andere Gestalt erhalten, Chrysostomus wäre auch so als der reine Charakter und der unbestechliche und unerschrockene Vertheidiger der Gerechtigkeit stehen geblieben, als der er sich uns dargestellt hat, und Eudoxia und ihre Hofbischöfe würden auch so als Personen erscheinen, denen eine wahre Sittlichkeit nicht nachzurühmen ist. Aber in untergeordneten Punkten würde sich das Urtheil doch wohl etwas verändert, die unparteiische Synode würde das Uebermaß des Eifers, dem der Goldmund bisweilen verfiel, in ein helleres Licht gestellt haben und die Geschichte würde in der Lage sein, über den Ausbruch des ebenso interessanten als beklagenswerthen Conflictes, in den er mit dem Hof gerieth, noch Genaueres mitzutheilen, als es jetzt der Fall ist.

1) Soz. h. e. VIII. c. 28.
2) Pallad. l. c. p. 84 sq. Theodor. h. e. V c. 34.

Da dem Erzbischof aber Gerechtigkeit versagt wurde, ward ihm Gnade zu Theil, da man ihn mit Gewalt zu einem Verbrecher stempeln wollte, verzieh und vergaß man alsbald selbst die kleinen Fehler und Schwächen, die ihm wie jedem Menschen anhafteteten, und der Heiligenschein, der ihm bei seiner Frömmigkeit und Tugendhaftigkett ohnehin in Aussicht stand, wurde durch sein Martyrium noch heller und glänzender. Die große Liebe und Verehrung, die er schon zu Lebzeiten genoß, breitete sich immer weiter aus, als er auf dem Transport nach dem entlegenen Pityus, das ihm der Haß seiner Feinde kürzlich als neuen Aufenthaltsort angewiesen hatte, am vierzehnten September des Jahres 407 zu Kumana in Pontus den Mühseligkeiten des Marsches erlag [1]), und schließlich mußte sein Name auch in den Kirchen, durch deren Vorstände er auf jegliche Weise beschmutzt und befleckt worden war, in die Diptychen eingetragen werden. Den Anfang machte um das Jahr 415 der Patriarch Alexander von Antiochien [2]) und ihm folgten Attikus von Constantinopel (417) und Cyrill von Alexandrien (419). Im Jahr 428 fing man das Andenken des Verstorbenen sogar am Hof von Constantinopel zu feiern an [3]) und wahrscheinlich um den Rest der Johanniten zu versöhnen, die noch hartnäckig dem Bischof der Hauptstadt trotzten, nachdem sonst überall die kirchliche Gemeinschaft wieder hergestellt worden war, wurden zehn Jahre später die irdischen Ueberreste desselben zur Stätte seines berühmten Streites und Kampfes zurückgebracht und in der Apostelkirche

1) Socrat. h. e. VI c. 21.
2) Theodor. h. e. V c. 35.
3) Tillemont, Memoires XI 349 (Ed. Venet).

daselbst beigesetzt [1]). Die Uebertragung geschah mit größter Feierlichkeit und als der Leichnam in Chalcedon anlangte, strömte ihm eine so zahlreiche Volksmenge mit Fackeln und auf Schiffen entgegen, daß die Meerenge des Bosporus dem festen Lande glich. Eudoxias Sohn, Kaiser Theodosius II., betheiligte sich selbst an der Festlichkeit. Als der Sarg in seine Nähe kam, neigte er sich über ihn und bat den Heiligen für die Sünden um Verzeihung, die seine Eltern aus Unwissenheit gegen ihn begangen hätten [2]), und einer seiner Nachfolger, Leo mit dem Beinamen der Weise, entwarf uns ein Bild von der Person und dem Leben des Erzbischofs, in dem seine Absetzung und Verbannung schlechtweg auf die Leidenschaft Eudoxias zurückgeführt wird [3]).

1) Socrat. h. e. VII c. 45.
2) Theodor. h. e. V c. 36.
3) Chrysost. Opp. ed. Savilius VIII 267—290.

3.

Abhandlung über verschiedene Notizen der Bücher Esdras, Nehemias und Esther.

Von Dr. B. Neteler.

Wie in der Abhandlung über die 70 Jahrwochen Daniels der Anfangspunkt dieses Zeitraumes aus einer unbeachteten Notiz des Buches Esdras ermittelt ist, so lassen sich aus verschiedenen Notizen der Bücher Esdras, Nehemias und Esther noch manche Aufschlüsse über die nachexilische Geschichte gewinnen, wenn diese theilweise noch unverwertheten Notizen mit den spärlichen Nachrichten der spätern jüdischen Ueberlieferung combinirt werden. Im Anschlusse an die genannte Untersuchung über die 70 Jahrwochen sollen in der folgenden Abhandlung die Topographie Jerusalems, die große Synagoge und der kanonische Charakter des Buches Esther genauer bestimmt werden, als es bisher geschehen ist. Wegen der Spärlichkeit des Quellenmaterials darf der Verfasser der Abhandlung wohl auf Nachsicht rechnen, wenn er bei einigen Punkten der behandelten Fragen nicht über eine Wahrscheinlichkeit hinauskommt.

1. Die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems durch Nehemias.

Die zweite der in Esd. 4, 7—16 berichteten Anklagen, welche die Feinde der Juden an Artaxerxes richteten, hatte nach Esd. 4, 23 und Neh. 1, 3 zur Folge, daß die nach der Rückkehr des Esdras unternommene Wiederherstellung der Mauer Jerusalems unterbrochen, die schon wiederhergestellten Theile der Mauer durchbrochen und die Thore verbrannt wurden. Bei dieser Beschädigung blieben jedoch bedeutende Reste der Mauer stehen. Als Nehemias nach Jerusalem gekommen war, besichtigte er in der folgenden Nacht die Mauer. Er ritt durch das Thalthor, welches an der Nordwestecke des Sion in der Gegend des jetzigen Jaffathores war, in das Thal des Gihon und kam an der westlichen und südlichen Seite Sions bis zum Brunnenthore, welches zwischen der Südspitze des Ophel und der Südostecke des Sion war. Als er durch dieses Thor geritten war, versuchte er an der Innenseite der Mauer weiter zu reiten; da sein Thier aber nicht vorankommen konnte, so schlug er die Richtung durch das Flußthal ein, welches er nachal nennt und dadurch von dem Thale (gej) des Gihon unterscheidet. Er begab sich wieder durch das Brunnenthor aus der Stadt hinaus und kam an der Außenseite der Mauer durch das Thal des Baches Cedron bis zur Nordostecke der Stadtmauer. Da er aus dem Thale des Baches Cedron wieder nach dem Thalthore, von wo er ausgegangen war, zurückkehrte; so unterliegt es keinem Zweifel, daß er an der nördlichen Mauer Jerusalems entlang bis zu Nordwestecke der Mauer und von hier an der westlichen Mauer wieder bis zum Thalthore kam. An der Außenseite der Mauer von der Nordostecke Jerusalems bis zum Thalthore war kein

tiefes Thal, wie an den übrigen Seiten Jerusalems. Dieser Theil der Mauer durchschnitt die Unterstadt und trennte die östliche Altstadt und die westliche Anhöhe Akra von der Bezetha oder Neustadt, welche an die Nordseite der Altstadt und an die Nordwestseite der Akra grenzte. Zu der Oberstadt gehörten der im Westen derselben liegende Sion und der im Osten derselben liegende Moria, dessen südliche Verlängerung der Hügel Ophel war. Der Moria reichte weiter nach Norden als der Sion, so daß ein Theil des Moria östlich von der Akra lag. Zwischen Sion einerseits und dem Moria und Ophel andererseit war das Thal Tyropoion, das im Süden mit dem Thale Hinnom; der Fortsetzung des Thales des Gihon, in der Gegend des Quell- oder Brunnenthores zusammen hing. Das Nordende des Tyropoion theilte sich in zwei Arme; einer von diesen zog sich an der Nordseite des Sion entlang nach dem Thalthore hin und der andere erstreckte sich in nordwestlicher Richtung zwischen der Altstadt und der Akra nach der Stadtmauer hin. An die Nordwestecke des Moria muß sich eine Burg, birah, angeschlossen haben, aus der später die Burg Antonia geworden ist.

Die Beschreibung der Wiederherstellung der Mauer in Neh. K. 3 beginnt mit dem nordöstlich vom Moria vorkommenden Schafthore in der Gegend des jetzigen Stephansthores an der Ostseite Jerusalems. Dieses Thor nebst der Mauerstrecke bis zur Nordostecke der Mauer, wo der Thurm Hananeel stand, wurde von dem hohenpriesterlichen Hause wieder hergestellt. An der Nordseite von Jerusalem waren in der Richtung von Osten nach Westen das Fischthor, das Thor der Altstadt, das Ephraims- oder Benjaminsthor und an der Nordwestecke der Stadt das Eckthor.

Daß in V. 1—11 das Ephraims- und das Eckthor nicht angegeben werden, setzt voraus, daß sie keiner Ausbesserung bedurften. Der in V. 11 angegebene Ofenthurm war nach Neh. 12, 38 zwischen der breiten Mauer, die die zu dem westlichen Theile der nördlichen Mauer gehörte, und dem Thalthore. In der Mauerstrecke vom Eckthore nach dem Thalthore ist wahrscheinlich auch das Thor gewesen, welches von Fl. Josephus B. 5, 4, 2 Gennath (Gärten) genannt wird, und von dem sich eine innere Stadtmauer nach der Burg hinzog. Josephus läßt in seiner Beschreibung der alten Umfassungsmauer Jerusalems, die er Peribolos nennt, die Strecke vom Thalthore nach dem Eckthore, von diesem Thore nach dem Thurme Hananeel und vom Hananeel nach der Südostecke des Moria aus; er läßt aber die innere nach der Burg Antonia sich erstreckende Mauer von dem Peribolos am Thore Gennath auslaufen, und er läßt die Mauer des Agrippa in den nordöstlichen Theil des Peribolos einlaufen; die Mauer Peribolos ist demnach in der Zeit des Josephus auch an den Strecken vorhanden gewesen, die er nicht ausdrücklich angibt. Die Mauer des Agrippa lief vom Thalthore aus, umgab die Bezetha und schloß sich in der Gegend des Thurmes Hananeel an den Peribolos an. Die Mauer des Manasses scheint in ihrer Richtung nicht sehr verschieden von der Mauer des Agrippa gewesen zu sein; daß es demnach auch schon eine vorexilische Bezetha gegeben hat, bietet eine Erklärung der Angabe in Neh. 3, 8, daß man Jerusalem bis zur breiten Mauer ausließ. Da der Kalvarienberg zum südwestlichen Theile der Bezetha gehörte, der westlich von der Akra lag, und da in der Zeit Christi die Mauer des Agrippa noch nicht vorhanden war, so lag damals der Kalvarienberg außerhalb

der Stadt. An der Westseite des Sion war in der Mauer zwischen dem Thalthore und der Südwestecke des Sion das Mistthor. Da über die Mauer, welche sich vom Mistthore an der Westseite und Südseite des Sion bis in die Gegend des Brunnenthores erstreckte, keine Angabe mitgetheilt wird, so muß sie keiner Wiederherstellung bedurft haben. Die in V. 15. angegebene Mauer erstreckte sich von der Südspitze des Ophel durch das Tyropoionthal nach der Südostecke des Sion, wo an der Nordseite dieser Mauer Stufen vom Berge Sion in das Tyropoionthal hinabführten.

Die Angaben in V. 16—24 beziehen sich auf die Mauer an der Ostseite des Sion vom Brunnenthore bis zum Thurme am Wachthause neben dem königlichen Palaste. Gegenüber dem südlichen Theile der Westseite des Tempelberges lag auf dem nordöstlichen Theile des Sion das königliche Haus. An der Ostseite des Königshauses war ein Wachthaus, an dessen Nordseite ein Weg aus dem Königshause nach dem östlich gegenüber liegenden Thore des Moria führte. An das Wachthaus schloß sich ein auf dem Ostrande des Sion stehender großer Thurm an, der wahrscheinlich von Ozias erbaut war. Die von Süden nach Norden sich hinziehende Mauer auf dem Ostrande des Sion schloß sich an die Südwestecke des Wachthausthurmes an, so daß die südliche Außenseite des Thurmes mit der Ostseite der genannten Sionsmauer einen Winkel bildete. In der Richtung vom Wachthausthurme nach der Südostecke des Sion war das Zeughaus, und in der Gegend dieses Zeughauses muß die Ostmauer des Sion eine Einbiegung nach Nordwesten gehabt haben. Zwischen dem Zeughause und dem Wachthausthurme lag an der Westseite der Ostmauer des Sion das Haus des Hohenpriesters Eliasib. Der südliche Theil

der Ostmauer wurde nach V. 16 von Nehemias, einem Sohne Asbuks, wiederhergestellt. Da die in V. 15 erwähnte Mauer kein Theil der Sionsmauer war, so können bei dem von Nehemias erbauten Theile zwei Endpunkte angegeben werden. Der nördliche Endpunkt wird durch das Grab Davids auf dem Sion und durch den gemachten Teich (in Tyropoion) bestimmt; das Grab Davids und der gemachte Teich im Tyropoion lagen demnach in der Richtung von Osten nach Westen einander gegenüber. Daß durch das Grab Davids der nördliche Punkt des von Nehemias erbauten Theiles bestimmt wird, folgt daraus, daß der Bau des Nehemias sich an der Südostecke des Sion an den in V. 15 angegebenen Bau des Cholhoza anschloß, das Grab Davids aber eine Strecke sowohl vom Ostrande als vom Südrande des Sion entfernt war. Das Südende des von Nehemias erbauten Theiles wird durch das Haus der Helden bestimmt. Daß dieses Südende näher bestimmt wird, hat zur Voraussetzung, daß der Bau des Nehemias noch eine Strecke am Südrande des Sion nach Westen hin reichte.

Der nördlichste Theil der Ostmauer des Sion wurde nach V. 24 von Bennui erbaut. Die südliche Grenze dieses Baues wird durch das Haus des Azarias bestimmt, für die nördliche Grenze werden zwei Punkte angegeben, der Winkel an dem Thurme und die Ecke. Da für die Nordgrenze zwei Punkte angegeben werden, so müssen diese in einer Linie von Westen nach Osten einander gegenüber gelegen haben; und da der Winkel auf dem Sion war, so ist die Ecke auf dem östlich davon gegenüber liegenden Tempelberge zu suchen. Eine solche ohne weitere Angabe bloß durch den Artikel hervorgehobene Ecke kommt auch in V. 31 und 32 vor, und nach diesem Zusammenhange muß für die Süd-

westecke des Tempelberges der Name die Ecke gebräuchlich gewesen sein.

Die V. 25—26 enthalten keine ausdrückliche Angabe über den Bau, sondern über die Bewohner des Ophel. An der Nordwestecke des Ophel gegenüber dem Thurme am Königshause wohnte Phalel und neben diesem Phadaia. Von der Ecke des Ophel, wo Phalel wohnte, zog sich eine Mauer um den Ophel herum; diese Mauer trennte den Ophel vom Tyropoion und schloß sich an die in V. 15 angegebene Verbindungsmauer an, welche von der Südspitze des Ophel bis zur Südostecke des Sion reichte. Die Ophelmauer zog sich dann von der Südspitze des Ophel an der Ostseite des Ophel her und reichte nach Norden hin bis zum Wasserthore, das südöstlich vom Tempelberge war. Nördlich vom Wasserthore war dann noch in der Stadtmauer die Strecke vom Wasserthore bis zum Schafthore. Vom Wasserthore führte eine Steige auf den Ophel hinauf nach der sogenannten Ecke an der Südwestecke des Tempelberges. Auf dem Ophel wohnten die Nathinäer, d. i. die Tempelhörigen, und zwar in der Richtung vom Wasserthore nach dem Thurme am Königshause hin. Wahrscheinlich haben die in V. 11, 19, 20, 24 und 30 Genannten ihre nicht näher angegebenen Strecken an der Ophelmauer gebaut.

Die Beschreibung in V. 27 beginnt wieder bei dem Thurme an dem Königshause. Die Thekuiter bauten als ihre zweite Strecke die Verbindungsmauer vom Thurme am Königshause bis zur Ophelmauer an der Westseite des Ophel. Diese Verbindungsmauer zog sich quer durch das Tyropoionthal, und in diesem Thale führte das Roßthor durch diese Mauer. Zwischen dem östlichen Theile dieser Mauer und dem Tempelberge war das Thor Miphkad, zu welchem vom

Wasserthore her die vorher erwähnte Steige hinaufführte, und von dem Thore Miphkad konnte man um die Südwestecke des Tempelberges nach dem Wege gelangen, der vom Königshause nach dem Tempelberge führte.

Die in V. 28—31 angegebene Strecke von oberhalb des Roßthores ab kann nur die Einfassungsmauer des Tempelberges sein. In den Niederungen am Tempelberge, aber nicht auf demselben, waren Priesterwohnungen. Die Angaben in V. 28—31 beginnen mit der Westseite des Tempelberges und enden mit der Südwestecke der Südseite, wo das obere Ende der Steige war, die am Wasserthore begann. Am untern Ende dieser Steige begann am Wasserthore der Theil der Stadtmauer, der sich östlich vom Tempelberge nach Norden hin bis zum Schafthore erstreckte. Zur Zeit des Fl. Josephus scheint auch noch eine Verbindungsmauer zwischen der Ostseite des Tempelberges und der östlichen Ophelmauer gewesen zu sein. Vor dem Wasserthore war der große freie Platz, wo nach Neh. 8 das Volk sich am Laubhüttenfeste bei der Vorlesung des Gesetzbuches versammelte.

Als die Mauern wiederhergestellt waren, wurden nach Neh. 7, 1 die Thürhüter, die Sänger und die Leviten bestellt. Diese Thürhüter waren für den Tempeldienst und die beiden Thore, welche an der Westseite des Tempelberges waren, bestimmt; die in V. 3 angegebenen Wachen hatten dagegen ihren Dienst bei den Thoren der Stadtmauer zu verrichten. Die Bestellung der Thürhüter, Sänger und Leviten setzt eine Aufzeichnung derselben voraus; diese Aufzeichnung ist die in Neh. 12, 22 erwähnte, welche in den Tagen Eliasibs stattfand.

Die in Neh. 12, 27—43 berichtete Einweihung der

Mauern war wegen der Einweihung der Umfassungsmauern des Tempelberges auch eine Einweihung des Heiligthums, mit welcher nach 1 Mach. 1, 18 eine Einweihung des Altares verbunden gewesen ist. Mit dieser Einweihung des Heiligthums hängt auch zusammen, daß nach Neh. 12, 44—45 Aufseher für die Vorrathskammern, für die Hebeopfer, die Erstlinge und die Zehnten bestellt wurden.

Bei der in Neh. 12, 27—43 erzählten Einweihung stellte Nehemias zwei Chöre auf. Daß diese, wie gewöhnlich angenommen wird, auf der Mauer gegangen seien, wird durch den Bericht über den Chor, der sich vom Thalthore nach rechts, d. i. nach Süden wandte, widerlegt. Dieser Chor umzog die Sionsmauer bis zum Brunnenthore und stieg an der Südostecke des Sion auf den dortigen Stufen in die Burg Sion hinein; er ging dann an der Innenseite der Mauer her, bis er zum Wasserthore kam. Um dorthin zu gelangen und zwar neben der Mauer her, mußte er von der Gegend der Südostecke des Sion, wo das Haus Davids war, nach dem Thore Miphkad und von dort an der Innenseite der Ophelmauer um den Ophel gehen. Der andere Chor zog vom Thalthore aus an der Mauer her bis zum Schafthore. Da beide wahrscheinlich das Heiligthum in ihren Umgang einschlossen, so wird der zweite Chor an der Ost- und Südseite des Tempelberges seinen Zug bis zum Thore Miphkad fortgesetzt haben, der erste Chor dagegen an der Ost- und Nordseite des Tempelberges vorangezogen sein und durch das nördliche Thor an der Westseite des Tempelberges auf diesen hinaufgestiegen sein, worauf dann beide Chöre sich an dem südlichen Thore der Westseite des Tempelberges in der Gegend des Wachthauses vereinigten.

Nach 2 Mach. 1, 18 ist das Fest des Feuers am 25. Kislev in der ersten Dezemberhälfte zur Erinnerung an das feierliche Opfer des Nehemias nach der Herstellung des Heiligthumes und des Altares eingesetzt worden. Da dieses Opfer das in Neh. 12, 43 angegebene sein muß, so ist die Einweihung der Mauern erst im zweiten Monate nach dem Laubhüttenfeste eines Sabbathsjahres geschehen. Die Angabe in Neh. 12, 43, daß die Freude Jerusalems fernhin gehört wurde, ist eine Andeutung des in 2 Mach. 1, 22 erzählten wunderbaren Ereignisses.

Da die Einweihung der Mauern in das 2. Sabbathsjahr nach der Rückkehr des Kohenha=Rosch Esdras fällt, so waren damals von der in Dan. 9, 25 angegebenen ersten Jubelperiode noch 5 Jahrwochen übrig. Die zweite Rückkehr des Nehemias erfolgte gegen das Ende der 4. Jahrwoche, und es ist möglich, daß er das Ende der ersten Jubelperiode der 70 Jahrwochen noch erlebt hat.

2. Die große Synagoge.

Nach thalmudischen und andern alten rabbinischen Angaben hat es in der Zeit des Esdras ein aus 120 Personen bestehendes Collegium gegeben, welches die große Synagoge genannt wird, und dem verschiedene Anordnungen zugeschrieben werden. Da die Aufschlüsse über die große Synagoge, welche in den Büchern Esdras und Nehemias enthalten sind, bisher vollständig unbeachtet geblieben sind, so sollen sie in der folgenden Abhandlung erörtert werden.

Nach Esd. 2, 36—39 kehrten vier Priestergruppen, Jadaia, Emmer, Pheshur und Harim mit Zorobabel aus dem Exile zurück. Daß alle Namen dieser Gruppen mit Namen von vorexilischen Dienstklassen der Priester überein=

stimmen, setzt einen Zusammenhang der nachexilischen Gruppen mit den vorexilischen Dienstklassen voraus; die große Zahl der Priester in jeder Gruppe macht es jedoch wahrscheinlich, daß nicht alle Mitglieder einer Gruppe Nachkommen der gleichnamigen Dienstklasse waren. Die angeführten vier Namen sind demnach wahrscheinlich Geschlechternamen und außerdem auch vorexilische Klassennamen gewesen.

In Neh. 12, 1—21 werden zwei Verzeichnisse von Abtheilungen der Priester mitgetheilt, die mit Zorobabel zurückgekehrt sind. Das erste Verzeichniß enthält 22 Abtheilungen, das zweite aber nur 21; die Uebereinstimmung in der Reihenfolge und in den Namen, deren Formen nur unerhebliche Abweichungen bieten, lassen es nicht zweifelhaft, daß der im zweiten Verzeichnisse fehlende Name Hattus nur durch ein Versehen ausgefallen ist, da nach Neh. 10, 4 diese Abtheilung in der Zeit des Nehemias noch fortbestand. Der Name Rheum des 1. Verzeichnisses ist durch einen Schreibfehler aus Harim (Haram) entstanden; Jodaia ist identisch mit Idaia und Jadaia. Das 2. Verzeichniß will für die Joakims die Häupter der mit Zorobabel zurückgekehrten Abtheilungen angeben; es läßt aber unentschieden, ob schon vor dieser Rückkehr priesterliche Abtheilungen in Judäa wohnten, und ebenso, ob nach Zorobabel noch andere priesterliche Abtheilungen zurückgekehrt sind. Unter den Namen der 22 Abtheilungen kommen die beiden Gruppennamen Harim (Haram) und Jadaia (Idaia, Jodaia) vor, und daß der letztere zweimal vorkommt, macht es wahrscheinlich, daß er einmal als Gruppenname und das andere Mal als Klassenname gebraucht ist. Wenn nun auch der Name Harim Gruppenname wäre, so würden in den beiden Verzeichnissen 4 Klassennamen und 2 Gruppennamen zu wenig sein. Daß

in der Zeit des Nehemias die in den beiden Verzeichnissen enthaltenen Klassen nicht die alleinigen waren, ergiebt sich aus Neh. 11, 10—14, wo neben Idaia und Joarib (Jojarib) auch Jachin aufgeführt wird. Der in V. 11 angegebene Saraia ist wahrscheinlich identisch mit der ersten Abtheilung in den beiden Verzeichnissen Neh. 12, 1--21, und die in 11, 12 angegebenen 822 Priester gehören dann den 4 Klassen Idaia, Joarib, Jachin und Saraia an. Die in V. 12—13 vorkommenden Adaia und Amassai müssen wegen der bei ihnen angegebenen Zahlen ebenfalls Klassen sein. Daß sie ebenso wie Jachin in den Verzeichnissen Neh. 12 nicht vorkommen, setzt voraus, daß sie nicht mit Zorobabel zurückgekehrt sind.

Wenn nun das Verhältniß der obigen 3 Verzeichnisse zu dem in Neh. 10, 1—8 vorkommenden Verzeichnisse ermittelt werden soll, so ist nicht zu übersehen, daß die hier aufgeführten Abtheilungen mit andern Häuptern des Volkes bei der Untersiegelung des Statutes vorkommen, nicht aber bei der Abfassung desselben. Für die Abfassung des Statutes ist ein Ausschuß vorauszusetzen, in welchem die Gruppen der Priester durch einzelne Klassenhäupter vertreten waren.

Folgende Zusammenstellung wird die Uebersicht erleichtern.

Neh. 10, 1—8.	Neh. 12, 1—21.
Sedekias	
Saraias	Saraias
Azarias	
Jeremias	Jeremias
	Esra
Pheshur	

Amarias	Amarias
Melchias	
	Melluch
Hattus	Hattus
Sebenia	Sebenia
Melluch	
Harem	Harem
Merimuth	Merimuth
Obdias	Addo
Daniel	
Genthon	Genthon
Baruch	
Mosollam	
Abia	Abia
Miamin	Miamin
Maazia	Madia
Belgai	Belga
Semeia	Semeia
	Jojarib
	Idaia
	Sellum
	Amok
	Helkias
	Idaia

Obdias ist wahrscheinlich ein Schreibfehler statt Addo, Maazia ist mit Madia zu identificiren, und Azarias ist wohl durch einen Schreibfehler aus Esra entstanden. Die erste Reihe enthält folgende in der zweiten Reihe nicht vorkommende Namen: Sedekias, Pheshur, Melchias, Daniel, Baruch und Mosollam. Bei den 16 Namen, welche in den beiden Verzeichnissen zu identificiren sind, wird im Ganzen

genommen dieselbe Reihenfolge eingehalten, und nur innerhalb kleiner Gruppen finden sich Umstellungen. Die 6 Namen des zweiten Verzeichnisses, die in dem ersten nicht vorkommen, sind am Ende des zweiten Verzeichnisses zusammengestellt, und dies kann kein Zufall sein. Die Zahl aller Namen beträgt 28 und ist gleich der Summe der 24 Priesterklassen und der 4 Gruppen.

In dem ersten Verzeichnisse kommen die Gruppennamen Pheshur und Harem vor, und in dem zweiten die Gruppennamen Harem und Idaia; es fehlt somit der Name Emmer, oder er ist durch einen andern Namen vertreten. Zwischen den beiden Gruppennamen Pheshur und Harem stehen in dem ersten Verzeichnisse 5 Klassennamen; wird der Name Mosollam, der nach 1 Chr. 9, 12 und Neh. 11, 13 eine Vertretung Emmers sein kann, als Gruppenname angesetzt so stehen auch zwischen Harem und Emmer und ebenso nach Emmer 5 Klassen, so daß die Anordnung des Verzeichnisses in den drei Gruppen Peshur, Harem und Emmer dieselbe wäre. Die vor Pheshur stehenden 4 Klassen müssen nun zu der Gruppe Idaia gehören. Zieht man den Gruppen- und Klassennamen Idaia vom Ende des zweiten Verzeichnisses an die Spitze des ersten herüber, so würden alle vier Gruppen des ersten Verzeichnisses in ihrer Anordnung übereinstimmen, und die am Ende des ersten Verzeichnisses noch übrigbleibenden 4 Namen Jojarib, Sellum, Amok und Helkias wären in die 4 Gruppen des ersten Verzeichnisses zu vertheilen.

Werden nun Jojarib und Idaia an die Spitze des ersten Verzeichnisses gestellt, so spricht die Uebereinstimmung des ersten Theiles der ersten Gruppe mit der Zusammenstellung in Neh. 11, 10—11 dafür, daß Sedekias der

Vertreter von Jachin ist. Die in Neh. 11, 12—13 angegebenen Adaia und Amassai können Vertreter oder Häupter von den in dem zweiten Verzeichnisse nicht vorkommenden Pheshur und Mosollam-Emmer sein; und daß diese beiden so wie auch Jachin in dem zweiten Verzeichnisse fehlen, würde ganz in der Ordnung sein, wenn sie schon vor der Rückkehr des Zorobabel in Jerusalem wohnten. Die Bücher Baruch und Judith lassen es nicht zweifelhaft, daß schon während der Regierung Nabuchodonosors eine jüdische Gemeinde in Jerusalem wiederhergestellt war; es war nun selbstverständlich, daß dorthin Priester geschickt wurden, welche dort gewohnt hatten. Da nun Jojarib, Idaia und Saraias unter den mit Zorobabel zurückgekehrten Klassen aufgeführt werden, so müssen die während der Regierung Nabuchodonosors zurückgeschickten Priester den übrigen in Jerusalem angesessenen Priesterabtheilungen angehört haben. Von den in dem Verzeichnisse Neh. 12, 1—21 nicht vorkommenden Abtheilungen Melchias, Daniel und Baruch ist Daniel mit Esdras zurückgekehrt, Melchias und Baruch können in der Zeit zwischen Joakim und Esdras zurückgekehrt sein.

Die Anordnung der 6 Namen am Ende des zweiten Verzeichnisses ist nun folgende: Die beiden ersten, Jojarib und Idaia sind Klassen der Gruppe Idaia; Sellum, Amok und Helkias müssen Klassen der drei übrigen Gruppen sein, und der zuletzt vorkommende Name Idaia muß ein Gruppenname sein. Daß diese 6 Abtheilungen in dem Verzeichnisse der Untersiegler nicht vorkommen, setzt voraus, daß sie zu dem Ausschusse gehörten, der das Statut abgefaßt hatte.

Die Abtheilungen der Leviten waren folgende. Nach

Esd. 2, 40 kehrten mit Zorobabel zurück die Söhne Josues und Kedmihels nebst den Söhnen Odovias. In Esd. 3, 9 werden statt der Söhne Odovias die beiden Abtheilungen Juda und Söhne Henadads angegeben, und nach Neh. 10, 9 gehörte Bennui zu den Söhnen Henadads. Vergleicht man Neh. 12, 24 mit 12, 8 so entspricht Hasebia den in V. 8 vorkommenden Juda und Bennui, und da beide nach V. 8 mit Zorobabel zurückgekehrt sind, so müssen sie zu den in Es. 2, 40 angegebenen Söhnen Odovias gehören, und mit dieser aus Juda und Bennui bestehenden Gruppe Hasebia muß die Abtheilung Hasebia, die erst mit Esdras zurückkehrte, vereinigt sein. Da nach Neh. 12, 8 auch eine Abtheilung Sarebia mit Zorobabel zurückgekehrt ist, so muß Sarebia zu den Söhnen Henadads gehören, so daß Henadad aus Bennui und Sarebia bestand, und mit diesem Sarebia wird die erst mit Esdras zurückgekehrte Abtheilung Sarebia zu der Gruppe Sarebia verbunden sein. Da nun sowohl in Esd. 3, 9 als in Neh. 12, 24 eine an die Viertheilung der Priestergruppen sich anschließende Viertheilung der Levitengruppen deutlich hervortritt, so kann auch eine entsprechende Eintheilung in 24 Dienstklassen nicht zweifelhaft sein.

In dem Verzeichnisse der levitischen Untersiegler in Neh. 10, 9—13 gehören die 3 ersten in V. 9 vorkommenden Namen ganz deutlich Levitengruppen an, und die folgenden 14 müssen Dienstklassen bezeichnen. Es würden demnach 11 Abtheilungen fehlen, und zwar 1 Gruppe und 10 Dienstklassen. Da bei den Untersieglern auch die 3 in Neh. 11, 15—16 angegebenen Häupter des äußern Dienstes, die 6 Häupter der Thorwärter, die 3 Häupter der Sänger und der in 11, 22 genannte Vorsteher aller Leviten nicht vorkommen, so ist anzunehmen, daß die 24 levitischen Häupter,

welche bei den Untersieglern fehlen, zu dem vorher genannten Ausschusse gehört haben, so daß sich für diesen Ausschuß mit Hinzuziehung des Hohenpriesters, des Kohenha-Rosch Esdras und des Sagan wenigstens 33 Mitglieder ergeben. Ohne den Hohenpriester und den Kohenha-Rosch erreichen die übrigen 31 Mitglieder des Ausschusses mit den 39 priesterlichen und levitischen Untersieglern die Zahl des aus 70 Mitgliedern bestehenden jüdischen Senates, der auch in der mosaischen und in der davidischen Zeit vorkommt und im letzten Jahrhunderte v. Chr. Sanhedrin oder Synedrium genannt wurde.

Die Zahl der in Neh. 10, 15—28 angegebenen Häupter des Volkes beträgt 44 und mit Hinzurechnung des Nehemias 45. Die Summe von 72 und 45 kommt der bekannten Anzahl der Mitglieder der großen Synagoge 120 so nahe, daß nur 3 Plätze für Propheten oder Schulhäupter übrig bleiben. Nach Pirke Aboth haben die drei Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias zu der großen Synagoge gehört. Ueber Malachias besteht in dieser Hinsicht kein Zweifel; Aggäus und Zacharias müßten allerdings über 100 Jahre alt geworden sein; da jedoch ein solches Alter bei den Juden nicht selten war, und da es nach Neh. 6, 7 in der Zeit des Nehemias mehrere Propheten gegeben hat, so kann die jüdische Ueberlieferung richtig sein.

Die große Synagoge wird von der jüdischen Ueberlieferung in Parallele gestellt mit dem Collegium des Ezechias und als eine Fortsetzung und Modification desselben betrachtet. Da der Senat der 70 Aeltesten der Hauptfactor der großen Synagoge war, so wird es bei dem Collegium des Ezechias ähnlich gewesen sein, und es ist deßhalb wahrscheinlich, daß dem von Alters her bestehenden Synedrium einige Propheten

für die Sammlung und Prüfung religiöser Schriften beigeordnet war. Die Zahl der dem Synedrium beigeordneten Männer wird in den verschiedenen Zeiten wohl nach den jedesmaligen Zeitverhältnissen gewechselt haben.

Die Zeit der großen Synagoge wird in zwei Perioden getheilt; die erste, welche die Zeit der persischen Oberherrschaft ist, wird die Wurzel genannt, und die zweite, welche die in der Zeit der griechischen Herrschaft ist, heißt der Rest. Aus den Angaben von Esdras, Nehemias und Fl. Josephus läßt sich für die Zeit der persischen Herrschaft folgende Reihe von Hohenpriestern nachweisen: 1. Josue, 2. Joakim, 3. Eliasib, 4. Jojada, 5. Jaddua, 6. Judas, 7. Joannes, 8. Jaddus. Die Hohenpriester der griechischen Zeit sind: 1. Onias I., 2. Simon der Gerechte, 3. Eleazar, 4. Manasses, 5. Onias II., 6. Simon II. 7. Onias III., 8. Jason, 9. Menelaus, 10. Alkimus.

Die Schriftgelehrten in der persischen Zeit heißen Sopherim, die spätern bis Judaha-Nasi, d. Verf. d. Mischnah, gest. um 190 n. Chr. werden Thannaim, Schonim und Halachalehrer genannt. Simon d. Ger. gilt als der letzte der Sopherim und als der erste der Thannaim.

Der großen Synagoge wird von der jüdischen Ueberlieferung eine Betheiligung an der Aufstellung des alttestamentlichen Kanons zugeschrieben. Bei dieser Aufstellung hat der aus 5 Büchern bestehende Pentateuch sichtlich als Vorbild gedient, indem ihm 5 historische (Chronik und Esdras waren ursprünglich nur ein Buch), 5 prophetische und 5 hagiographische angeschlossen wurden.

In der Zeit der Machabäer kommen 2 Gestaltungen des Synedriums vor; die erste heißt Gerichtshof (Beth dino) der Hasmonäer und bestand unter folgenden Regierungen:

1. Judas, 161—159; 2. Jonathas, 158—141; 3. Simon, 141—134; 4. Johannes Hyrkanus, 134—101. Mit dem Beth dino standen Halachalehrer in Verbindung und konnten mit diesem zusammen religiöse Fragen entscheiden. Zu diesen Halachalehrern muß der in 2 Mach. 1, 10 vorkommende Judas gehört haben, dessen Erwähnung an der genannten Stelle sich nur durch die Annahme erklärt, daß er der Verfasser des an die Alexandriner geschickten zweiten Buches der Machabäer ist. Nach 2 Mach. 2, 14 hat Judas ähnlich, wie Nehemias eine Büchersammlung angelegt hatte, das durch den syrischen Krieg Auseinandergekommene wieder zusammengebracht. Da der damalige Hohepriester Johannes Hyrkanus, wie Fl. Josephus in A. 13, 10 7 berichtet, ein anerkannter Prophet war, so war damals eine Erweiterung oder eine zweite Aufstellung des alttestamentlichen Kanons möglich.

Die zweite Gestaltung des Synedriums in der machabäischen Zeit wird gewöhnlich das große Synedrium genannt. Es wurde später von Gamaliel dem Aeltern von Jerusalem nach Jamnia verlegt; und von der Eroberung Jerusalems durch die Römer bis gegen 180 n. Chr. war Jamnia der Mittelpunkt der jüdischen Nation. An der Spitze des Synedriums und der Schule stand ein Nasi, der von den Römern Patriarch genannt wurde. Der Sitz des jüdischen Patriarchen und das Synedrium oder Sanhedrin wurde um 180 nach Tiberias am See Genezareth verlegt, und Tiberias war im 3. und 4. Jahrhunderte der religiöse und wissenschaftliche Mittelpunkt der Juden, bis im Anfange des 5. Jahrhunderts die Würde eines jüdischen Patriarchen aufhörte.

3. Umgestaltung des deuterkanonischen Buches Esther in ein sogenanntes protokanonisches Buch Esther.

Die in der Septuaginta vorkommende Uebersetzung des Buches Esther enthält verschiedene Stücke, welche in dem hebräischen Texte fehlen; diese Stücke werden gewöhnlich deuterokanonische genannt, der hebräische dagegen protokanonisch. Aus der folgenden Untersuchung wird sich jedoch ergeben, daß das ganze Buch Esther deuterokanonisch ist.

Fl. Josephus unterscheidet bekanntlich 2 Klassen heiliger oder göttlicher Bücher; zu der ersten rechnet er 22 durch sichere prophetische Autorität beglaubigte Bücher; die Bücher der zweiten Klasse hält er für weniger beglaubigt, weil die Prophetenfolge unsicher sei. Zu dieser zweiten Klasse muß er das Buch Esther gezählt haben, weil er den Esdras und Nehemias, welche nach der jüdischen Tradition die Anordner des Kanons waren, in die Zeit des Xerxes setzt, die Geschichte der Esther dagegen in die Zeit des Artaxerxes verlegt, bis zu dessen Regierung er die gesicherte Prophetenfolge reichen läßt, und den er noch dazu mit Artaxerxes II. identificirt. Er läßt nämlich auf denselben einen andern Artaxerxes folgen, was nur bei Artaxerxes II. stattgefunden hat. Die gewaltsame chronologische Verschiebung, daß gegen die bestimmtesten alttestamentlichen Angaben Esdras und Nehemias in die Zeit des Xerxes, Esther dagegen in die Zeit des Artaxerxes umgestellt werden, erklärt sich nur als Folge einer dogmatischen Theorie über den Kanon, welche das Buch Esther in die Zeit nach Nehemias zu setzen genöthigt war, weil es zu einer Klasse gehörte, deren gesicherte prophetische Beglaubigung bezweifelt wurde, und weil dieser Zweifel unter den damaligen Umständen nach der Theorie

des Fl. Josephus nur dann zulässig war, wenn es der Zeit nach Esdras angehörte.

Zu seiner 2. Klasse, welche die weniger beglaubigten Bücher enthält, hat Fl. Josephus auch den Prediger gerechnet. Nach Fürst, Kanon d. A. T. S. 24, 84, 95, 148 sollten im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Bücher Ezechiel, hohes Lied, Sprüche und Prediger vom Kanon abgetrennt werden, weil sie verschiedenes enthalten, was den damaligen Schriftgelehrten als unrichtig oder anstößig erschien. Diese Abtrennung kam nicht zur Ausführung, weil ein damaliger Schriftgelehrter, Chananja Ben Chiskijaben Garon die Schwierigkeiten lösete. Seine Lösung der Schwierigkeiten des Predigers fand jedoch bei der Schule Schammai's keine Anerkennung. Diese Schule setzte nach Graetz, Koheleth, S. 162 um 65 n. Chr. sogar eine Verwerfung des Predigers durch, während die Schule Hillels das Buch anerkannte. Auf der Synodal-Versammlung zu Jamnia im Jahr 90 n. Chr., auf welcher die Schule Hillels die Majorität hatte, wurde der Prediger wieder als kanonisches Buch anerkannt. Unter diesen Umständen kann Josephus den Prediger nicht zu der ersten Klasse gerechnet haben, und dies wird auch noch dadurch bestätigt, daß er außer dem Pentateuche und 13 prophetischen Büchern nur 4 Hagiographen zählt.

Welche Bücher Josephus außer Esther und Prediger zu seiner 2. Klasse gerechnet hat, ergiebt sich aus dem Zusammenhange, in welchem seine 2. Klasse mit einem Beschlusse der eben erwähnten Synodal-Versammlung zu Jamnia steht. Nach Graetz, Koheleth, S. 166 wurde dort beschlossen, daß die Bücher Sirachs und alle von damals an geschriebenen Bücher die Hände nicht verunreinigen. Die

Vorsichtsmaßregel, daß die Hände durch Berührung der heiligen Schriften levitisch unrein würden, war schon im Jahre 65 n. Chr. beschlossen. Daß nun in Betreff dieses Punktes ein Beschluß über eine ganze Klasse getroffen wurde, hat zur Voraussetzung, daß es damals eine Klasse von Büchern gab, bei welchen es unter den Juden streitig war, ob sie zu den heiligen Schriften gehörten, und wegen des geringen Zwischenraumes zwischen dem Jahre 90, in welchem dieser Beschluß gefaßt wurde, und der schriftstellerischen Thätigkeit des Josephus kann die genannte streitige Klasse von der 2. Klasse des Josephus nur darin verschieden sein, daß die Jamnenser den Prediger wieder anerkannten, wohingegen er bei Josephus noch zu seiner 2. Klasse gehört. Aus dem Zusammenhange, in welchem die in der genannten Klasse enthaltenen Bücher Esther und Sirach sowohl mit den deuterokanonischen Büchern der Septuaginta stehen, als auch mit den Büchern, welche in der Zeit des Origenes von den Juden für Apokryphen gehalten wurden, ergibt sich die Folgerung, daß die 2. Klasse des Josephus abgesehen von dem nur eine kurze Zeit zu ihr gehörenden Prediger die deuterokanonischen Bücher enthielt. Diese Bücher sind durch den jamnensischen Beschluß im Jahre 90 n. Chr. vom alttestamentlichen Kanon abgetrennt worden; bei Josephus ist dagegen die Abtrennung noch nicht erfolgt, sondern es wird die Prophetenfolge, von welcher ihre kanonische Beglaubigung abhing, bezweifelt. Wie wenig bedenklich die Juden im ersten Jahrhunderte vor und nach Chr. hinsichtlich der Bezweifelung kanonischer Bücher waren, beweisen sowohl die oben erwähnten Zweifel über die Bücher Ezechiel, hohes Lied, Sprüche und Prediger, als auch die im Jahre 65 n. Chr. beschlossene Verwerfung des Predigers. Bei einer

solchen Geistesrichtung erklärt sich eine Bezweifelung der deuterokanonischen Bücher sehr leicht aus dem Umstande, daß unter dem Hohenpriester und Propheten Johannes Hyrkanus eine zweite Sammlung der alttestamentlichen Bücher durch Judas ausgeführt ist, und daß Johannes Hyrkanus den Pharisäern sehr verhaßt wurde, wie sich aus Fl. Josephus und der von Graetz, Koh. S. 160 mitgetheilten Stelle ergiebt. Die Bezweifelung des spätern Prophetenthums mußte noch verstärkt werden durch die Verwerfung des Zeugnisses des Johannes des Täufers, des Simeon, der Prophetin Anna, und durch die Verwerfung des Messias. Das auf die Zeit des Esdras und Nehemias als auf einen Abschlußpunkt zurückgreifende Judenthum nahm eine ähnliche Stellung gegen die Fortentwicklung der Offenbarung ein, wie die Samariter es hinsichtlich des von Esdras und Nehemias aufgestellten alttestamentlichen Kanons thaten.

Die Abtrennung des Buches Esther vom alttestamentlichen Kanon, die sich als Folge aus der in Jamnia geschehenen Verwerfung der deuterokanonischen Klasse ergibt, wird durch einige thalmudische Stellen bestätigt. In Meg. 7 a heißt es: „Esther verunreinigt nicht die Hände. Esther ist nicht im heiligen Geiste abgefaßt.“ Auch die Satzung der Mischnah in Meg. II. 1, daß dieses Buch in den Synagogen in jeder Sprache vorgelesen werden dürfe, während die übrigen heiligen Schriften in hebräischer Sprache vorgelesen werden sollten, setzt einen Unterschied zwischen dem Buche Esther und den übrigen heiligen Büchern voraus. Unter diesen Umständen kann es nicht als Zufall oder als Versehen aufgefaßt werden, daß Esther in dem Verzeichnisse des Melito um etwa 170 n. Chr. nicht vorkommt.

Da das Buch Esther mit einem althergebrachten Freu-

denfeste in Verbindung stand, so trat wiederholt das Bestreben hervor, dem für die Feier unentbehrlichen Buche eine Anerkennung zu verschaffen. Mehrere darauf sich beziehende Stellen werden von Fürst, Kan. d. A. T. S. 106 f. in folgender Weise zusammengestellt: „„Ester (d. h. die Purim-Schrift) schickte zu den Chachamim oder Gelehrten die Bitte: setzet mich doch fest und bestimmt (zum Vorlesen am Purim) ein für alle künftigen Geschlechter. Die Weisen sandten die Erwiederung zurück: Du erregst (dadurch) Feindschaft gegen uns unter den heidnischen Völkern. Sie sandte zurück: Ich bin ja bereits verzeichnet in den Zeitbüchern der medischen und persischen Könige", so daß dieser Grund zur Abweisung nichtig ist. Eine andere dahin zielende Tradition kann dieser zur Erklärung dienen. Da heißt es: „Ester schickte folgende Bitte an die Weisen: schreibet mich ein in das Buch (in den Kanon) für alle Geschlechter! Die Weisen sandten die Antwort zurück: Es heißt: ich habe dir die in drei Klassen getheilten (heiligen) Schriften (Tora, Nebiim und Ketubim) gegeben, aber nicht vier Klassen." Aus diesen Stellen ist ersichtlich, daß, der Tradition zufolge, die Forderung an die Chachamim oder Halacha-Lehrer ergangen sei, das alte Purimbuch (Iggeretha-Purim) nur im Geiste der Hagiographen umzuschreiben und ihm wenn auch die letzte Stelle oder letzte Stufe des Kanons anzuweisen, was jedoch die Weisen lange verweigert haben, weil man keine vierte Klasse für den Kanon schaffen wollte. Eine andere Tradition erzählt diese Vorgänge noch in anderer Weise. Es heißt: Die 120 Männer des großen Rathes waren anfangs über die Unmöglichkeit, die Purim-Schrift unter den Hagiographen aufzunehmen, sehr betrübt, da nach alter Ueberlieferung nicht einmal ein Prophet ermächtigt ist, eine neue Schrift

in den Kanon einzufügen. Endlich haben sich die Chachamim doch entschlossen, wie die Tradition berichtet, die erste Purim-Schrift in ein iggeret ha purim ha-schenit, d. h. in unsere Ester-Megilla, nach Beibehaltung des Inhaltes umzugießen, worauf auch viele Stellen der Megilla hinweisen. Dann wurde sie wie die erste Purim-Schrift dem Mardechai und der Ester zugeschrieben und in den Kanon eingetragen. „Die Weisen", heißt es, „verhandelten mit einander darüber, bis endlich Gott ihre Augen erleuchtete und sie fanden Anlehnungen für sie in Tora, Propheten und Hagiograhen.""

Da das jetzige hebräische Estherbuch eine Ueberarbeitung ist, so ist es von besonderer Wichtigkeit, daß die in der Septuaginta vorkommende griechische Uebersetzung des Originals eine sehr bestimmte Unterschrift hat, aus der sich ergibt, daß das Original schon im 3. Jahrhunderte v. Chr. vorhanden war. Nach dieser Unterschrift ist das Buch Esther von Lysimachus, dem Sohne eines Ptolemäus zu Jerusalem übersetzt und von dort haben zwei levitische Priester, Dositheus und dessen Sohn Ptolemäus die Uebersetzung nach Aegypten gebracht. Da bei der in der Unterschrift enthaltenen Zeitangabe: im vierten Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra keine Unterscheidung von einem andern gleichnamigen Regentenpaare angegeben ist, so muß diese Zeitangabe sich auf Ptolemäus Epiphanes und Kleopatra I. beziehen, weil man bei der großen Bestimmtheit der Unterschrift eine Unterscheidung nicht unterlassen hätte, wenn schon ein anderes gleichnamiges Regentenpaar regiert hatte.

Aus der Vergleichung des griechischen Textes mit dem hebräischen ergibt sich nun, daß in dem letztern gerade die Stellen fehlen, welche sich auf Religion beziehen. Diese

Stellen passen nicht bloß vollständig in den Zusammenhang, sondern haben auch zur Folge, daß verschiedene harte Urtheile, welche man über den hebräischen Text gefällt hat, z. B. daß der Name Gottes und die biblischen Heilswahrheiten in demselben fehlen, auf den griechischen Text nicht anwendbar sind. Daß diese Stücke im hebräischen Texte fehlen, erklärt sich aus der von Fürst aus thalmudischen Stellen nachgewiesenen Verlegenheit, in welcher die jüdischen Schriftgelehrten bei der Anforderung, die Estherschrift in den Kanon aufzunehmen, sich befanden. Nachdem man die erste Purim-Schrift, d. h. das Original der griechischen Uebersetzung durch den oben angegebenen jamnensischen Beschluß zugleich mit den übrigen deuterokanonischen Büchern vom Kanon abgetrennt hatte, konnte das Synedrium zu Jamnia oder Tiberias nach damaliger jüdischer Lehre das Estherbuch nicht mehr als Offenbarungsquelle gelten lassen. Hielt aber die jüdische Bevölkerung an dem althergebrachten Feste und an der üblichen Festlection fest, so blieb dem Synedrium kein anderer Ausweg, als den religiösen Charakter des Festes und der Schrift möglichst zurückzudrängen. Dies hatte die zweite Purimschrift, d. h. den jetzigen hebräischen Text des Buches Esther zur Folge. Wenn nun die babylonische Gemara aus der Zeit des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Baba bathra 14 die Abfassung oder Redaction des Buches Esther der großen Synagoge zuschreibt, so kann das eine alte Ueberlieferung sein, die ursprünglich auf die erste Purimschrift, später aber nach Verdunkelung des Verhältnisses zwischen dem Originale der griechischen Uebersetzung und dem jetzigen hebräischen Text auf den letztern bezogen wurde.

In der Mischnah, Jadajim 3, 5 wird dem Simon ben Jochai, der nach Fürst, Biblioth. jud. gegen 170

n. Chr. gestorben ist, eine Notiz über das Buch Kohelet zugeschrieben. Graetz gibt in Kohelet, S. 164 einen Zusatz zu der genannten Notiz an, nach welchem Simon ben Jochai behauptet habe, daß Ruth, hohes Lied und Esther die Hände verunreinigen. Obgleich der Zusatz in den Zusammenhang der mischnischen Stelle nicht paßt, kann er doch aus einer verloren gegangenen Schrift Simons entlehnt sein. Wenn diese Stelle echt ist und die damalige Ansicht der jüdischen Schriftgelehrten berichtet, ist das Estherbuch schon von den jamnensischen Schriftgelehrten überarbeitet worden, so daß der jetzige hebräische Text in das 2. Jahrhundert nach Chr. zurückreichen würde. Daß Simon ben Jochai damals mit einem bestimmten Zeugnisse für das Buch Esther auftrat, würde übrigens zur Voraussetzung haben, daß das Buch damals von anderer Seite bestritten wurde, und daß die zuerst in der sogenannten Apokalypse des Esdras, die in der Zeit Hadrians verfaßt ist, aufgestellte Zahl der 24 heiligen Bücher unter den Juden noch nicht allgemein anerkannt war, womit auch das Fehlen des Buches Esther im Verzeichnisse des Melito übereinstimmt.

Aus der Vergleichung des griechischen Textes mit dem jetzigen hebräischen ergibt sich folgendes Verhältniß zwischen denselben: 1. Es sind die auf die Religion sich beziehenden Stücke nebst einigen andern ausgeschieden; diese werden jetzt deuterokanonische genannt; 2. die Verse 5, 1—2 sind eine Zusammenziehung des entsprechenden Textes der LXX; 3. das Stück 9, 29—32 ist interpolirt und gefälscht; 4. in dem übrigen Theile bietet der jetzige hebräische Text das Original der LXX, in welchem an einzelnen Stellen unwesentliche Auslassungen und unerhebliche Zusätze stattfinden können; das Historische des Buches ist jedoch nirgends ent-

stellt oder verändert, und der hebräische Text ist durchgehends klarer und mehr zusammenhängend, als der entsprechende griechische Text. Der letztere hat außerdem noch die Fehler und Mängel, daß er an zu vielen Stellen paraphrasirt, verschiedene Stellen des Originals unrichtig übersetzt, und daß er durch eine Menge von Varianten entstellt ist. Ungeachtet dieser Fehler reicht er jedoch für das, was die Hauptsache ist, nämlich für die Beglaubigung des vorhandenen hebräischen Textes, abgesehen von den oben in Nr. 1—3 angegebenen Punkten, vollständig aus.

Von den Stücken, welche bei der Ueberarbeitung des hebräischen Originals ausgeschieden sind, haben sich verschiedene Reste bei den Juden erhalten. Einige hebräische Handschriften des Buches Esther enthalten einen chaldäischen Abschnitt, in welchem die Gebete des Mardochäus und der Esther und der Traum des Mardochäus vorkommen. Der Traum, die Gebete und das mit der Darstellung der LXX übereinstimmende Erscheinen der Esther vor dem Könige kommen in hebräischer Sprache in der Geschichte des Josiphon ben Gorion vor und sollen aus diesem Werke in einen alten Midrasch Esther aufgenommen sein.

Das ursprüngliche Buch reicht nur bis 9, 19; das Nachfolgende besteht aus verschiedenen Zusätzen. Das Stück 9, 19—32 des hebräischen Textes unterscheidet sich durch seine Sprache unverkennbar von dem Vorhergehenden und muß (mit Ausnahme der spätern Interpolation in 9, 29—32) bei der ersten Aufnahme in den Kanon hinzugekommen sein. Nach diesem Stücke, das vom jüdischen Synedrium oder von der großen Synagoge entweder verfaßt oder doch anerkannt ist, hat Mardochäus das ursprüngliche Buch Esther verfaßt.

Das in K. 10 enthaltene deuterokanonische Stück muß aus einem Briefe des Mardochäus entlehnt sein und ist deßhalb wahrscheinlich in chaldäischer Sprache geschrieben. Da diesem Stücke das erste deuterokanonische Stück entspricht, das den Traum des Mardochäus enthält und das für die große Synagoge bei der Aufnahme des Buches Esther von besonderer Wichtigkeit sein mußte; so ist wahrscheinlich auch dieses aus demselben Briefe entnommen und an die Spitze des Buches gestellt worden. Bei dieser Auffassung würde Mardochäus in K. 12, V. 4 der Vulgata auf seine Abfassung des Buches Esther hinweisen. Der folgende V. 5 braucht sich dann nicht auf die Zeit unmittelbar nach der Entdeckung der Verschwörung zu beziehen, sondern es kann damit das spätere Amt am Hofe des Königs gemeint sein. Die Geschenke fallen dann in die Zeit nach der Erhebung des Mardochäus, und die Angabe über Aman im folgenden Verse würde so abgebrochen dastehen, weil sie von dem, was im Briefe darauf folgte, abgetrennt ist. Die Notiz über Mardochäus am Anfange dieses deuterokanonischen Stückes muß in diesem Falle von der großen Synogoge herrühren.

Die Verse 1—3 in K. 10 bilden einen besondern Theil des Anhanges. Daß in dieser nur lose angehängten Notiz der auf das Land und die Inseln des Meeres gelegte Tribut erwähnt wird, deutet darauf hin, daß Mardochäus die Aufsicht über die Einkünfte des Staates hatte. Die Verweisung auf das Buch der Zeitereignisse der Könige von Medien und Persien in Betreff des Wirkens des Mardochäus setzt voraus, daß die persische Herrschaft noch fortbestand, als diese Notiz dem Buche angehängt wurde. Daß diese Notiz dem Buche nicht schon bei seiner Abfassung angehängt wurde, ergibt sich aus ihrer Abgerissenheit und aus dem Umstande,

daß das ihr vorhergehende Stück 9, 19—32 ebenfalls ein Anhang ist, dessen Sprache von der des Buches Esther sehr abweicht. Da nun der dritte Anhang, nämlich das deuterokanonische Stück, welches in der LXX auf 10, 1—3 folgt, die Erfüllung des Traumgesichtes des Mardochäus hervorhebt, was für die Aufnahme des Buches in den Kanon von besonderer Wichtigkeit war; so ergibt sich die Folgerung, daß die Anhänge dem Buche erst bei der Aufnahme in den Kanon hinzugefügt sind, und daß diese Aufnahme während der persischen Zeit erfolgt ist.

Da das Buch Esther, wie oben nachgewiesen ist, zu den deuterokanonischen gehört, so ist es von der großen Synagoge in der Zeit zwischen Esdras und Alexander d. Gr. in den Kanon aufgenommen worden. Wenn nun die Frage gestellt wird, wie damals eine solche Annahme möglich war; so lassen sich folgende Möglichkeiten aufstellen: 1. Das Buch Esther kann schon in der Zeit des Esdras als ein prophetisches anerkannt gewesen sein, ohne daß es in den Kanon aufgenommen wurde; die große Synagoge konnte es dann, wenn sie es (vielleicht wegen der Festlection am Mardochäischen Tage) für zweckmäßig hielt, in den Kanon aufnehmen. 2. Es kann in der Zeit der Aufnahme der Prophet Malachias noch gelebt haben. Wenn dieser in der Zeit des gemeinschaftlichen Wirkens des Esdras und Nehemias um 440 etwa 30 Jahre alt war, kann er bis in die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben. 3. Es kann damals ein Prophet gelebt haben; die jüdische Lehre, daß der h. Geist und der Geist der Weissagungen in der Zeit nach Esdras von Israel gewichen, wird schon allein durch den Bericht des Josephus über Johannes Hyrkanus widerlegt.

Was nun für das Buch Esther gilt, das gilt auch für die Bücher Tobias und Judith. Zur Aufnahme des Buches Judith hat wahrscheinlich die in demselben berichtete Festfeier wegen der Errettung von der Gewalt des Holofernes Veranlassung gegeben, und das Buch Tobias war bei dem Gegensatze zwischen den Juden und den Samaritanern von besonderer Wichtigkeit für die Streitfrage, welcher Tempel der rechtmäßige sei. Da diese Bücher deuterokanonische sind, wie vorher nachgewiesen ist, und da ihre Aufnahme in den Kanon zu den jüdischen Verhältnissen während der persischen Herrschaft am besten stimmt; so ist diese Aufnahme in die erste Periode der großen Synagoge zu setzen.

In dem hebräischen Texte des Buches Esther unterscheidet sich der Anhang 9, 20—32, wie Bertheau ausführlich nachgewiesen hat, durch seine Sprache und Ausdrucksweise in auffallender Weise von dem ganzen übrigen Theile des Buches. Vergleicht man diesen Anhang mit der LXX, so lassen sich die Abweichungen zwischen dem ersten Nachtrage V. 20—28 und der LXX aus den Eigenthümlichkeiten der Paraphrase der LXX erklären. Bei dem zweiten Nachtrage V. 29—32 verhält sich die Sache dagegen anders. Der Hauptunterschied besteht hier darin, daß nach dem griechischen Texte das Schreiben der Esther und des Mardochäus eine Bestätigung oder Feststellung berichtet, die mit einer Purim-Schrift zusammenhängt, welche die in V. 20—28 erwähnte sein muß, wohingegen nach dem hebräischen Texte in dem Briefe der Esther und des Mardochäus die Bestätigung einer Purimschrift vollzogen wird, welche diese zweite Purimschrift genannt wird und keine andere Deutung als auf den vorhandenen Text des hebräischen Buches Esther gestattet. Daß das jetzige hebräische Buch Esther eine zweite

Purimschrift genannt wird, stimmt zu der oben nachgewiesenen Verwerfung des Originals und zu der Wiederanerkennung einer Ueberarbeitung des Originals, ist aber eine Fälschung des hebräischen Textes.

Wenn nun beim Buche Esther die oben nachgewiesenen Veränderungen vorgenommen sind, so stellt sich deutlich heraus, wie sehr die Kirche Recht hat, wenn sie an ihrer eigenen Ueberlieferung festhält und die jüdische Ueberlieferung aus der Zeit des Christenthums nicht als maßgebend anerkennt.

II.

Recensionen.

1.

1. **Das Buch Job** übersetzt und erklärt von Dr. **Hermann Zschokke**, K. K. Hofcaplan und Professor der Theologie an der K. K. Universität in Wien. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Wien 1875. Wilhelm Braumüller. XXVI und 334 S.
2. **Das Buch Hiob**, übersetzt und ausgelegt von Dr. **Ferdinand Hitzig**, Professor der Theologie in Heidelberg. Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung. VI und 317 S.
8. Historia Sacra antiqui testamenti compendiose concepta a **H. Zschokke** u. s. w. Vindobonae MDCCCLXXII. Sumtibus Braumüller. LXXV und 376 S.

Das unter 1 genannte Buch kündigt sich in der kurzen aber etwas holprichten Vorrede als integrirenden Theil des von Prof. Rohling 1870 begonnenen Gesammtcommentars zum Alten Testament an. Dieses Unternehmen ist mittlerweile ins Stocken gerathen, was den Verf. veranlaßt hat, seine Bearbeitung Hiobs selbständig erscheinen zu lassen für „Theologen und gebildete Laien," nach der Anlage der ganzen Sammlung, von der Verf. angibt nur durch die Wahl

lateinischer Lettern abgewichen zu sein. Die Einleitung handelt über Inhalt, Zweck, Stoff und Form, Abfassungszeit und Verfasser, dogmatisch ethischen Lehrinhalt und die alten Versionen. Die nicht ungefällige Darstellung bewegt sich hier im Wesentlichen in der Schablone der über jene Materien bei den conservativen Bibelerklärern herkömmlich gewordenen Ansichten, ohne sich wie uns dünkt mit entgegenstehenden Behauptungen größern Gewichtes überall gründlicher auseinanderzusetzen. Wir meinen dieß besonders betreffs der Abfassungszeit des Buches. Nicht daß wir uns gegen die Annahme des Salomonischen Zeitalters für dieselbe unter allen Umständen erklären wollten; aber man findet die Gründe, welche für Abfassung Hiobs in der spätern Königszeit vorgebracht werden und gar nicht leicht wiegen, nicht gewürdigt. Die Blüthezeit der hebräischen Literatur war nicht auf David und Salomo beschränkt, sondern reichte bis tief ins achte, selbst noch ins siebente Jahrhundert; der alte Glaube an das sichere Walten der Gerechtigkeit Gottes mußte schon geraume Zeit vor Erscheinen Hiobs tief erschüttert gewesen sein, und die kunstvoll ausgebildete Form sowie die Sprache, die starke Anklänge an das Späthebräische hat, scheinen ebenfalls der jüngern Zeit angemessen zu sein. In Bestimmung des dogmatisch ethischen Lehrinhaltes S. XXII ff. ist dagegen nach dem Urtheil des Refer. zu viel geschehen und Manches aus der vollendeten göttlichen Offenbarung in die alte Zeit zurückgetragen. Daß 25, 2 ein Kampf der guten mit den gefallenen Engeln, anderswo (27, 2 f.) die Trinitätslehre, 14, 13 ff. die Erlösung der Geister aus dem Hades durch Christi Höllenfahrt „deutlich genug" angedeutet sei, kann besten Falls geglaubt, niemals aber bewiesen werden. Auch letztere Stelle kann nur ganz uneigent-

lich eine Weissagung auf die Erlösung aus dem Hades genannt werden, denn nicht schon ihr Urheber, der Dichter gibt ihr die richtige Beleuchtung, sondern bricht hoffnungslos ab; die ihm unmöglich erscheinende Erfüllung des Wunsches, durch Gott aus dem Hades loszukommen, ward später ohne seine Erwartung, geschweige dem Weissagung verwirklicht.

Die Uebersetzung ist mit fortlaufender ziemlich reichhaltiger Erklärung versehen, an welche erst S. 272—334 sprachliche Erläuterungen sich schließen. Daß letztere laut Vorrede durchweg in „einfacher und bündiger Form" gegeben sind, lehrt nicht ohne weiteres der Augenschein. Uns erscheinen diese Erläuterungen zu großem Theil unbedeutend, überflüssig, auch unrichtig; manche sagen auch etwas Anderes aus, als die Uebersetzung, welche sie rechtfertigen sollen, und geben sich zu offenbar als zufälliges Conglomerat aus dem Wörterbuch zu erkennen. Bei vielen schwierigen Stellen fehlt dagegen eine sorgfältigere sprachliche Behandlung, wofür andere sich von selbst verstehende Erläuterungen keinen Ersatz bieten. Ueberflüssig ist z. B. die Note zu 1, 4 über die Beziehung des Suffixes, zu V. 6; daß Satan von satan anfeinden und nicht von schut, auskundschaften, hergeleitet werde; weiter die Bemerkung zu 6, 2 daß lu Wunschpartikel sei, ähnlich zu V. 8. 9. 10, 21 u. m. A. Daß S. 285 Scheol noch als Forderer, Abforderer der Seelen erklärt wird, geht doch kaum mehr an. 2, 4 ist „Haut um Haut" nicht deutlich erklärt. 3, 11 nicht: im Mutterleib, sondern gleich vom Mutterleibe weg, nach der Geburt, wie das Parallelglied erklärt. V. 16 ist nicht für jene Auslegung, da er sonst nichts Neues, sondern eine Wiederholung enthielte. V. 21 sagt nicht, daß sie nach dem Tod graben wie nach Schätzen, sondern mehr als nach Schätzen;

Mem ist und bleibt hier Vergleichungspartikel und man soll nicht den alten Uebersetzungen folgen (die es als Partitivpräposition fassen), auch wenn es „fast alle neuere protestantischen Exegeten als Vergleichungspartikel fassen" (S. 276). Dieser Umstand darf doch für einen K. K. Professor keine Vogelscheuche in einer rein grammatischen und gänzlich undogmatischen Frage sein. Zu 1, 15 könnte passend bemerkt werden, wie Sept. zu ihrem *αἰχμαλωτευοντες* kamen, und ebenso 2, 14, wie sie *ξιφεσιν* erhielten. 1, 22 heißt es: in all dem versündete (sic) sich Hiob nicht und legte Gott nichts Ungereimtes bei. S. 274 sagt die Note hierüber: Die Sept. erklären die Worte „in allem dem" durch: *ἐν τȣτοις πασι τοις συμβεβηκοσιν αὐτῳ*, während Vulg. (labiis suis) dieselben auf das Reden allein bezieht; und in der Erklärung (S. 10) ist bemerkt: „in allem dem" nicht bloß was ihm begegnete (Sept.), d. h. in allen diesen Schickungen, sondern auch in seine Worten, ja Gedanken versündigte sich Hiob nicht, noch gab er Gott einen Anlaß zum Mißfallen, indem er nichts Thörichtes, nichts Ungereimtes äußerte." Hierin liegt eine Confundirung zweier Vorstellungen, die streng auseinanderzuhalten sind. Die Worte: „in allem dem" können sich nicht auf die Schickungen Hiobs und zugleich auf seine Aeußerungen, ja Gedanken beziehen, in denen er sich nicht versündigt habe; es wird gesagt, daß er bei all seinem Unglück sich nicht versündigte sei's in Worten, Gedanken oder Handlungen, und Gott nichts Ungereimtes, keine Ungebühr beimaß, d. h. nichts Unziemliches von Gott behauptete, etwa daß er ungerecht gegen die Menschen verfahre, nicht aber wie Verf. S. 10 will, daß er Gott keinen Anstoß zum Mißfallen gab, indem er nichts Thörichtes äußerte. Das Ungereimte (תפלה) ist nicht auf Seite Hiobs,

sondern Gottes, wie auch die Uebersetzung des Verf. vermuthen läßt, welcher sodann die Erklärung, die er gibt, widerspricht. Vulg. hat freilich ungefähr dasselbe: neque stultum quid contra Deum locutus est, dagegen hat sie ihr in omnibus his sicher richtig nach dem Sinn der Sept. verstanden, weshalb nicht zu sagen ist (S. 274), sie habe es aufs Reden allein bezogen. Darauf bezog sie lediglich ihr peccavit, indem sie labiis suis beisezte, und nicht auch auf das was Ursache und Anlaß zu Wort- oder Thatsünden bot, auf in omnibus his, eine rein sinnlose Beziehung. Zu 2, 10 wird bemerkt, daß, גם das gar keine Fragpartikel ist, logisch zur zweiten Vershälfte gehöre. Es heißt jedoch: haben wir ja a u ch das Gute von Gott angenommen und das Böse sollten wir nicht annehmen? Die Frage ist weit schärfer, wenn jenes Wörtchen dem ersten Halbvers verbleibt. 2, 11 steht nicht das Perf. mit Art. statt des Relat. Pron., was späterer Sprachgebrauch ist, sondern das Particip mit zurückgezogenem Accent; und es ist hier doch wieder selbstverständlich, wird aber ausdrücklich angemerkt, daß „sein Ort“ der Wohnplatz eines Jeden ist und „zu Hiob“ zum Verb ergänzt wird. In der Einleitung zu Kap. 19 (S. 119) steht: ihm, dem Gequälten, die Rechtfertigung schauen lassen; V. 4 sollte es heißen: Habe ich gefehlt, hypothetisch, wie die Erklärung des V. richtig hat; V. 17 sind unter „meines Leibes“ Söhne nach und wegen 3, 10 Brüder gemeint, nicht Enkel, und זרה kommt nicht von זיר, sondern זור, das entsprechende arabische Wort ist nicht mit ze (S. 302), sondern mit dsal geschrieben. Die Uebersetzung ist hier (ich flehe zu den Söhnen meines Leibes) nach Vulg., während die Note dazu das Verb aus dem Arabischen leitet (übel rieche ich den S. m. L.); V. 18

kommt nicht aus dem Begriff des Anredens, sondern des Redens gegen oder über Jemand der der Verspottung, und V. 23 steht die Pausalform nicht für יָחֵקוּ, sondern mit langem Vocal statt Dagesch mit kurzem Vocal (Patach). Daß V. 25 ff. die leibliche Auferstehung geweissagt werde, davon kann wenigstens die Ausführung S. 124 ff. nicht überzeugen: entschieden wahrscheinlicher ist, daß Hiob hier die Hoffnung ausspricht, daß er nach seinem Tode Gott in Gnade und Liebe schauen werde. Läßt man eine Entwicklung der Auferstehungslehre im A. Testament gelten, so würde Hiob, wenn hier die leibliche Auferstehung verkündet ist, in die Zeit kurz vor, in oder nach dem Exil herabgerückt. Die wahrscheinlicher genannte Erklärung der Stelle ist aber auch schon durch Kirchenväter vertreten.

An Druckfehlern und sprachlichen Unrichtigkeiten ist kein Mangel. So steht S. VIII: deren zwei ersteren, S. XI: namentlich für nämlich, S. XII: Wenn Ewald meint, der Dichter wollte die Idee darstellen, S. XIII: sie halten es für Dichtung ohne historischem Substrate; S. 1 steht Ptolomäus, dann *Αἰσιται*, S. 9 das Glück des Glückes u. s. w. Die XIII unter N. 1 angeführten Gründe sprechen nicht strikte für die historische Realität Hiobs, sondern für die Kunst des Dichters, welcher ihm als Fürsten der im Zeitalter der Patriarchen lebte, das hohe Alter und die Wirksamkeit als Familienpriester verleihen und auch in den sonstigen Angaben innerhalb jener alten Zeit sich zu bewegen hatte. S. XV steht: den in (nicht im) dichterischer Prosa gehaltenen Prolog und Epilog umrahmen die ganz in poetische (nicht: en) Sprachformen gekleideten Reden. Wir sollten meinen, es verhalte sich umgekehrt. Es legt sich, ohne daß sonstige Vorzüge dem Buche abgesprochen werden

sollen, der Wunsch nahe, daß der Verf. die kurz zuvor (1874) erschienene Bearbeitung Hiobs durch Hitzig, den Schwanengesang eines kritischen Meisters, sich in grammatischer Akribie und dem was damit zusammengeht zum Vorbild genommen hätte. Denn hierin überragt

2. Der Commentar Hitzigs J. Zschokke ebenso stark, als letzterer jenen in muthiger Vertheidigung des Hergebrachten in Tradition und Exegese was wir übrigens ein ganz berechtigtes Bestreben innerhalb der richtigen Grenzlinien zu nennen nicht anstehen. Wenn es Sache des Erklärers ist, sich in seinem Text betrachtend zu vertiefen, den Grundgedanken scharf herauszulösen und die Schaale des Kerns mit Beihilfe umfassendster sachlicher und linguistischer Erudition zu zergliedern, den Zusammenhang sich stets präsent zu halten und was die Vorgänger geleistet bessernd und kritisch sichtend zu überbieten, endlich im Anstand verbliebene Fragen wo möglich spruchreif zu machen oder doch das Material hiefür zu sichten und zu mehren, so hat die Arbeit Hitzigs vollen Anspruch auf Anerkennung. Bei knappster, oft nur zu stark coupirter Darstellung, worin der Verf. sich gar nicht genug thun kann und fast der Manier verfällt, verfügt er über eine Menge aufklärender Gedanken, erhellt schlaglichtartig manche dunkle Partien und Stellen und überrascht durch feines grammatisches, überhaupt sprachliches Verständniß. Dabei muthet der Commentar für volles Verständniß dem Leser hübsche Vorkenntnisse zu und macht diesfalls ziemlich starke Voraussetzungen, was immerhin weit besser anspricht, als die Beischleppung des oft trivialsten Apparates und die Erklärung selbstverständlicher Dinge. Da der Verf. bekanntlich weder an Scharfsinn noch an Phantasie Mangel hatte, so fehlt es auch nicht an überraschend kühnen Auf-

stellungen, die sich erst noch zu bewähren haben, dagegen begegnet man hier, wenigstens im fortlaufenden Commentar (anders in der Einleitung, worüber sogleich Weiteres) kaum mehr bloßen originellen Einfällen, die in frühern Arbeiten des Verf. häufig waren und oft zweifeln ließen, ob es ihm damit Ernst war oder ein bloßes Spiel von Witz und Scharfsinn aufgeführt werden wollte. An der im Ganzen vollendeten Arbeit aus Einem Guß ist es schwer und undankbar, an Einzelheiten zu mäkeln, wie daß S. 257 gesagt ist, daß seit 33, 13 jezt, 35, 1, Elihu zuerst wieder die Rede persönlich an Hiob richtete, da dieß doch auch schon 34, 33 geschehen war, u. a. m. Dafür wenden wir uns noch etwas der Einleitung zu (S. IX bis LI), nachdem wir noch bemerkt haben, daß Hitzig betreffs einzelner Theile des Buchs, deren Aechtheit früher beanstandet worden ist, wie des Prologs und Epilogs, 27, 7—28, 28, auch 40, 15—41, 26 für deren Aechtheit und Ursprünglichkeit eintritt. Für völlig abgeschlossen sieht er dagegen die Frage wegen der Aechtheit der Reden Elihu's an. Allein er überspannt (S. XXXIV ff.) die Vorwürfe gegen diesen Abschnitt, denn Elihu verurtheilt Hiob nicht schlechtweg, indem er wieder den dogmatischen Standpunkt behaupte, den drei Vertheidigern desselben als ungeschickten Fechtern die Waffe aus der Hand nehme und den Hiob, „welcher nach dem Plane des Buches Recht behalten muß,“ ins Unrecht setze und gegen ihn Schmährede und Vorwurf häufe. Die Einrede gegen die Ursprünglichkeit von K. 32—37 scheint um so weniger gerechtfertigt, als Verf. das volle Verständniß für den überraschend schönen Schluß von K. 37 besizt, durch welchen die folgende Theophanie doch allein eingeleitet wird, indem die sie vermittelnden äußern Anzeichen derselben noch ausdrücklich genannt

sind und die bloßen Anrufungen und Wünsche Hiobs nach Gottes Erscheinung 9, 34. 13, 18 f., noch zuletzt 31, 35 f. doch hiefür nicht genügen konnten.

Anders als über den Commentar muß Ref. über den ersten Theil der Einleitung urtheilen, welcher über Namen, Person und Heimath Hiobs handelt. Nicht daß zu sagen wäre, die hier gegebenen Aufschlüsse seien nicht neu und original: sie sind beides nur zu sehr und deshalb, fürchte ich, weniger haltbar. Um es kurz zu sagen: Verf. macht den uralten Patriarchen Hiob noch älter und läßt ihn im Brillantfeuer einer ursprünglichen Astralgottheit leuchten, die durch spätere Vermenschlichung auf Erden Posto gefaßt und endlich, ganz ungleich ihrer ursprünglichen Bedeutung, zum duldenden Helden einer Schicksalstragödie gemacht worden ist. Wie so dieß genauer herging, ist nicht gut zu sagen. Nicht daß es an „Beweisen und Gründen" hiefür fehlte: ganz im Gegentheil; dafür bürgt schon der Name des Verfassers, der mit scharfem Geist ein immenses Wissensgebiet umspannte und beherschte und wenn es ans Beweisen ging, nicht leicht etwas schuldig blieb. Aber in die Regionen, wo weit hergeholte Mythen verschiedener alter Culturvölker für Erklärung alttestamentlicher Namen und Geschichten das entscheidende Wort sprechen und ein in sich schwanker und brüchiger Boden die Basis für Untersuchungen abzugeben hat, vermag Ref. einstweilen noch nicht zu folgen. Die Worte hör' ich wohl, doch mir fehlt der Glaube, den die Sepp, Grill, Bernstein und hier auch Hitzig für ihre Fünde auf dem Ritt ins romantische Land der Allerweltsmythologie heischen. Daher mag es genügen, die Ergebnisse der Einleitung nach dieser Seite hin in kurzen Zügen zu zeichnen. Hiob hat niemals gelebt, was allerdings auch schon ein

alter Talmudist meinte, und bedeutet der Gott Zugewandte, wogegen wir nichts haben, entsprechend dem Salich des arabischen Mythus. Er gehört zeitlich der Sphäre Abrahams an (den Bernstein glücklich auch als alte Gottheit entziffert hat) als Sohn von dessen Bruder Nahor, und ist mit dem Namen seines Heimathlandes Uz identisch, sofern unter diesem Namen die Zabier Harans den Venusstern verehrten, den Uçanas der Inder. Denn Awwab, d. i. eben Hiob, war arabische Benennung des Morgensterns, als der zurückzukehren pflegt, sofern er nach dem Erlöschen wiederkommt (אוב), wiederauflebt als Abendstern. Dieser ursprüngliche Sinn des Wortes verschwand; und der Stern wurde ein Mann, hervorragend durch Rechtschaffenheit gemäß dem Bilde 4 M. 24, 17 und der Vergleichung Dan. 12, 3. Q. e. d.

Der Annahme, daß das Buch im achten Jahrhundert noch in der classischen Periode des hebräischen Schriftthums verfaßt sei, ist füglich nicht entgegenzutreten, vielmehr gedenkt Ref. dieselbe selbst weiter darzulegen und zu begründen.

3. Die historia sacra compendiose concepta Antiqui testamenti ist schon vor bald drei Jahren erschienen als Leitfaden für biblische Vorlesungen. Die Vorrede bemerkt richtig: literatura rerum biblicarum in immensum jam accrevit, arte et studio laudabili praecipue multorum doctorum Acatholicorum, quorum plures auctoritati sacrarum literarum divinae vindicandae operam suam navarunt. Die überaus zahlreichen Schriften über biblische Literatur sind nun aber seit zwei Menschenaltern und darüber in deutschen Landen, die hiefür doch in vorzüglicher wenn nicht ausschließlicher Weise maßgebend sind, mit verschwindenden Ausnahmen deutsch geschrieben; auch der

alte, sehr verdienstvolle und gelehrte Jahn hat Einleitung und Archäologie deutsch erscheinen lassen: um so seltsamer nimmt sich der lateinische Leitfaden aus, der, der Natur der Sache gemäß, sich überall auf deutsche Schriften und Bücher stützen und berufen muß. Der polyglotte Charakter des Staates, wo das Buch erschien, reicht zur Rechtfertigung nicht aus: Wer in mehr als ganz oberflächlicher Weise sich mit biblischer Wissenschaft beschäftigen will oder sich zu beschäftigen hat, muß eben deutsch lernen: ein lateinisches Compendium über biblische Einleitung, Geschichte und Alterthümer, das bei jedem Schritt sich mit deutscher Literatur hierüber auseinanderzusetzen hat, ist ein gar seltsam befiederter Vogel. Wir sehen davon ab, daß gar Vieles aus diesem mit Vorzug deutschen Wissenschaftsgebiet nur sehr schwer in der längst erloschenen Sprache wiederzugeben ist, beim besten Willen und Geschick des Uebersetzers nicht völlig verständlich oder mißverständlich wird. Es entsteht so nothgedrungen jener hybride Styl fadenscheinigen Lateins, aus dem überall deutsche Conception, deutscher Sinn und Gedanke hervorschaut. Es geht eben nicht mehr anders: entweder lateinische Sprache auch für theologische Wissenschaftsgebiete, denen dieselbe fast durchaus fremd geblieben ist, und dann formell und sachlich verkümmerte Darstellung, oder deutsches Sprachgewand in deutschem Land für eine fast allein durch deutsche Geisteskräfte geschaffene und bebaute Sparte der theologischen Literatur. Daher hätte der Verf. wenn immer möglich die „circumstantiae," denen das Buch das lateinische Gewand verdankt (2. S. der Vorr.) überwinden sollen. Auf die Prolegomena, welche Materien aus der sonst s. g. allgemeinen Einleitung behandeln (darunter XXVI bis LX, etwas zu ausführlich über diesen Gegenstand für

ein Compendium, von den Uebersetzungen) folgt die Urgeschichte, die mosaische mit der Gesetzgebung, wobei für den Pentateuch und die Rechtfertigung seiner mosaischen Abfassung S. 109—121 abfällt; in der nachmosaischen Geschichte bis Samuel wird das Buch Josua, der Richter und Ruth behandelt. Aehnlich werden an die historische und poetische Bücher in die Darstellung der Perioden eingeschoben, denen sie inhaltlich oder durch die streng festgehaltene Tradition über ihre Abfassungszeit zugewiesen werden. Nur die Bücher Samuels sind nach den Klagliedern und dem Büchlein Tobia sowie nach den jüngern vorexilischen Propheten in einem sehr magern Paragraphen behandelt, obgleich sie Jahrhunderte älter und nach dem Pentateuch das bedeutendste canonische Geschichtsbuch sind. Aehnlich ist die Darstellung der nachexilischen Geschichte bis auf Christus gemischt mit kurzer Behandlung der wirklich oder muthmaßlich in die betreffenden Zeitabschnitte fallenden Schriften des ersten und s. g. zweiten Canon. Der für ein Compendium bestimmte Umfang des Buchs und die geschichtliche Umrahmung machten es unmöglich, kritisch introduktoriche Fragen anders als in ganz kurzer Weise zu behandeln, wodurch der Studierende allerdings nur ein ganz abgeblaßtes Bild von der Wichtigkeit und Schwierigkeit vieler dabei in Betracht kommender Verhandlungen gewinnt und zu bald zu dem Ruhekissen des quod erat demonstrandum und zu unbedingter Hochhaltung der diesfälligen Traditionen geleitet wird. Wir erlauben uns hiernach einige Einzelheiten zu erwähnen. S. XII wird ohne Einschränkung zu Gunsten des Hieronymus behauptet, daß er im Sinne der Juden geredet habe, wenn er die deuterokan. Bücher zu den Apocryphen rechnete. S. XVIII wird den vorexilischen Juden in Reinerhaltung der h. Schriften zu starkes Lob

gespendet. Das bekannte Buch von Geiger zeigt jedenfalls, daß jene gewissenhafte Akribie erst in verhältnißmäßig später Zeit angewandt wurde. Noch bald nach dem Exil wurden in der Chronik ältere Stellen aus verschiedenen Gründen umgearbeitet. S. XIX ist selbst von Theodoret angeführt: Esdras sacros libros descripsit, qui partim per Judaeorum incuriam, partim per impietatem Babyloniorum fuerant depravati. Zu XXVI ist zu bemerken, daß die Ausgabe von Döderlein-Meißner 1818 durch Knapp in der Officin des Halle'schen Waisenhauses wieder edirt wurde. Die Bemühungen von Geiger, Thenius, denen neu auch Wellhausen sich zugesellte, u. A. um Textkritik sind unerwähnt geblieben. In ein Compendium gehörte keinenfalls der ohne Schuld des Verf. gründlich langweilige § VIII (subsidia historiae sacrae), S. 2 berührt die Mysterien des 1. Kap. der Genesis. Im Himmel des 1. Verses ist aber die Engelsschöpfung nicht mitgemeint, und ob der Satan —„certe (vielmehr certo) ante hominis lapsum" — probabiliter paulo post hominum creationem in der Wahrheit nicht bestanden, ist nicht aus der Schöpfungsgeschichte zu extrahiren. Es ist den Theosophen die Entscheidung darüber zu überlassen, ob die Completirung des durch den Geisterfall verursachten Ausfalls in der geistigen Welt Grund der Erschaffung des Menschen gewesen, oder ob erst die Nichtanerkennung der Hoheit des ursprünglichen Menschen Grund des in der Engelwelt sich vollziehenden Abfalls gewesen ist. Dagegen hat sich der Verf. lobenswerther Weise von der phantastischen Restitutionshypothese, die zwischen V. 1 und 2 einen Invasionskrieg unzähliger Teufel in die eben fertig gewordene erste Schöpfung und daneben eine förmliche Depossedirung der Gottheit statuirt, abgewandt. Die Katho-

liken konnten diesen Fund füglich protestant. Hyperorthodoxie überlassen, aber H. Westermayer ließ es sich nicht nehmen, denselben zu einer vierschrötigen Ausarbeitung in Form eines gruselnden kleinen Schauerromanes zu verarbeiten. Verf. konnte besser auch darüber weggehen, daß Reusch (B. und Natur) doch noch an irgend einen Zusammenhang des Engelfalls mit dem Chaos denkt. Die Bibel sagt und wir wissen nichts darüber. Talmudisch scheint uns die Bemerkung S. 5 zu sein, daß Adam im Herbst oder Winter erschaffen worden sei „antequam plantae herbaeque germinarent 2, 5." S. 24 war gründlicher über die Unmöglichkeit das Hebräische als die Ursprache zu betrachten, zu reden und bei der Patriarchengeschichte durften die modernen Versuche, die Urväter Israels in alte Götter aufzulösen, nicht mehr unerwähnt bleib en. Die Japhetiden (S. 25 f.) als Weiße, die Chamiten als Schwarze und die Semiten als Rothe zu interpretiren geht nicht an. Sesonchis führte nicht gegen den König von Israel (S. 50) Krieg, sondern gegen Juda. Die ägyptische Chronologie ist durchaus nicht so sicher bestimmt, daß man sagen dürfte (a. O.): Menes, der Gründer der ersten geschichtlichen Dynastie habe 2782 die Regierung angetreten. Die namhaftesten Aegyptologen setzen schon die 11. selbst die 12. und 13. Manethonische Dynastie noch früher an: Bökh die 12. um 3404, Bunsen 2781, Reinisch die 13. um 2813, Unger die 12. um 3315. Ueber die älteren Dynastien, deren genauere chronologische Bestimmung schweigt man vollends noch am besten. S. 56 ist der Ansicht Calvins über die Verhärtung Pharao's die nicht minder einseitige, daß sie nur permissive seu indirecte zu verstehen, entgegengesezt und gesagt, daß aqua Nili *universa* (etiam ex eo hausta) in sanguinem verum, non autem in

aquam rubram verwandelt worden sei. Ist man hier einmal so peinlich auf dem Buchstaben versessen, so mußte man zugleich angeben, ob der Blutstrom die vollen 1200 Stunden lang bis zum Ursprung zurück gegangen und auch das Seegebiet, aus dem der Nil kommt, zu Blut geworden, endlich wie weit das Mittelmeer davon roth gefärbt worden. Und dieß mehrere Wochen lang, da die Plagen so lange gedauert haben. Aehnlich wird S. 60 das Wunder der Rauch- und Feuerwolke wo möglich noch vergrößert, indem sie den Israeliten (gegen 3 Millionen M.) auch Schutz gegen Sonnenhitze gewährt haben soll. Die dafür angegebene Stellen sind sämmtlich unbeweisend und allein ungezwungen figürlich aufzufassen. Schwer zu begreifen ist, daß (S. 68) Deut. 6, 4 die einfachen Worte Dominus Deus noster Dominus unus est ein Symbol des Monotheismus seien, welches triplex mysterium trinitatis indicat, non vero excludit, und daß schon im Pentateuch (S. 69) die sichere Hoffnung jenseitiger Belohnung zu finden sei, die doch noch tausend Jahre nach Moses, ganz dem schattenhaft vorbildenden unerlösten Wesen des A. Bundes entsprechend, keineswegs sicher nachzuweisen ist. Von Moses sagt Deut. 34, 5 f.: er starb und man (oder der Herr) begrub ihn. Was sollen nun dazu die Worte: Deus potius transtulit eum (soll heißen seinen Leib) — ne computresceret corpus ejus? S. 118 wird Carlsstadt dem 17. Jahrhundert und der große Oratorianer und ruhmreiche Begründer der kritischen Einleitungswissenschaft, Rich. Simon, den interpretes acatholici zugezählt. Die Schriften über Echtheit, Alter und Composition des Pentateuch füllen eine stattliche Bibliothek: es ist hier aber alles, die große Menge von Schwierigkeiten, Einwürfen und Verhandlungen auf drei leichten Seiten abgemacht (S. 119 ff.), nicht ein-

mal gesagt, daß die Urkundenhypothese die älteste und daß zuerst bloß die Genesis dafür in Anspruch genommen wurde. Zum Zweck des Buches Ruth oder seines Schreibers gehörte doch nicht (S. 151): neben der Abstammung Davids auch die Christi zu erläutern. Beim Subjekt der Prophetie S. 222 ist in scholastischer Aeußerlichkeit der ethische Charakter derselben, das sittliche Ergriffen und Durchdrungensein der Person zurückgestellt, um ja den correkten Begriff mechanischer Einblasung in ein wie immer geartetes persönliches Gefäß unangetastet zu lassen. Und bilden denn bloß eigentliche Prädiktionen, zufällige künftige Ereignisse das Objekt? Ist denn der Prophet nicht zunächst ein Mann der Gegenwart, mit welcher er in allen Fasern seines geistigen Lebens zusammenhängt, die er nach den Idealen des Gesetzes umzugestalten sucht, und an deren natürlichen Grund, sowie subjektive an den der Person des Propheten, der Geist Gottes seine Einsprachen und Verkündigungen anknüpft? Die Ansicht, daß die BB. der Kön. (S. 283: putant plurimi) kurz vor dem Exil geschrieben worden, hat kaum mehr eine ernsthafte Vertretung. In diesem Fall wären auch nicht bloß die lezten Verse des lezten Kap., sondern eine Reihe von Kapiteln späterer Zusatz. Kamen die weit älteren BB. Samuels erst zwischen den Klagl. und babyl. Exil zur Besprechung, so wird dagegen Chronik mit Esra, Nehemia und Esther vor den nachexilischen Propheten behandelt, obwohl Haggai und Sacharia um ein Jahrhundert älter sind. Ebenso haben die Bemerkungen über die babylonischen Schulen in Sora und anderwärts, die Entstehung der Talmude, was tief in die christliche Zeit hereinführt, zwischen der Schilderung der Rückkehr aus dem Exil und dem Tempelbau keinen passenden Platz. Von Hosea ist 232 gesagt, daß er „pro-

babiliter“ aus dem Nordreich stamme, gleich hernach; daß er sich auch durch tiefen patriotischen Schmerz als Bürger des Nordreichs verrathe. Ueber diese Abstammung des Propheten kann auch sprachlich kein Zweifel sein. Auch zu der rein symbolischen Bedeutung von K. 1 bis 3 kann sich Verf. nicht bekennen. Bei Joel will derselbe die symbolische neben der buchstäblichen Bedeutung der Heuschrecken festhalten: zu künstlich; die buchstäbliche kann allein nur gelten, wobei natürlich ist, daß sie dem Propheten als Gottesgericht erscheinen. Wenn Joel den Obadja nachgeahmt hat (S. 237), Amos aber sich an Joel angeschlossen, so kann Obadja nicht unmittelbar vor Amos geweissagt haben, ungefähr als dessen Coäve, sondern ist früher anzusetzen. Bei Nahum (S. 248) ist wieder ohne jeden Grund unentschieden gelassen, ob er aus Galiläa oder Assyrien stammte, einer sehr späten und völlig unbrauchbaren jüdischen Tradition zu lieb. Habakuk unzweifelhaft aus Mitte des 7. Jahrh., ist S. 251 viel zu tief in der Zeit herabgesetzt, damit er ja mit dem deuterokanonischen durch die Lüfte entführten Habakuk Daniels identificirt werden kann, mit dem er einmal für immer nichts gemein hat. Richtig ist, daß Jes. 36—39 in einigem Zusammenhang mit den übrigen Orakeln des Propheten stehen. Aber wie? wäre der großen Wichtigkeit der Sache wegen bestimmter anzugeben. Dasselbe gilt für die äußern und innern Gründe der Echtheit des II. Theils. Dagegen hat hier der Grund, daß der Tempel als noch bestehend erscheine, wegzufallen, wie es überhaupt sodann unwahrscheinlich ist, daß Jesaia hier jeweils wieder zu seiner historischen Gegenwart zurückkehre, nachdem er sich doch einmal ideal ganz auf den Boden des Exiles gestellt hat. Daß er nichts auf concret babylonische Zustände hinweisendes, aber auch

nichts Zeitgeschichtliches verräth, scheint zugleich festzuhalten. Die fable convenue über das hohe Alter des samaritanischen Pentateuch durfte S. 289, wie zu erwarten war, nicht fehlen.

Wir schließen dieses Verzeichniß, das leicht verdoppelt werden könnte, mit der Anerkennung des großen Fleißes und der Gelehrsamkeit, wovon das Buch Zeugniß gibt, und mit dem Ausdruk des Bedauerns, daß es dem H. Verf. nicht gefallen hat, mit einer Menge zum Theil längst antiquirter Ansichten und Anschauungen über alttestamentliche Geschichte und Exegese frischweg aufzuräumen, sondern vielmehr solche recht geflissentlich auf den Leuchter zu stellen. Er hat den Dingern damit doch nicht zu längern und festeren Beinen verholfen.

Himpel.

2.

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von **Carl Joseph v. Hefele**, der Philosophie und Theologie Doctor, Bischof von Rottenburg. Zweiter Band. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg i. B. Herder. 1875. gr. 8°. XI und 963 S. M. 10, 40.

Während der erste Band der Conciliengeschichte in neuer Auflage bereits im Januar 1873 erschien (vgl. Theol. Quartalschr. J. 1874. S. 509), ist die neue Auflage des zweiten Bandes erst im Januar 1875, also just zwei Jahre später, fertig geworden, eine Verzögerung, die in der inzwischen vollendeten zweiten Abtheilung des siebenten Bandes (Jan. 1874), wodurch das ganze Werk seinen Abschluß erhielt,

eine ausreichende Erklärung findet. Wie vom ersten, so liegt nun auch vom zweiten Bande des belangreichen Werkes eine neue Auflage vor, die sich mit Recht als eine „verbesserte“ ankündigt und in einer Gestalt erscheint, die unzweifelhaft allen billigen Anforderungen entspricht. Läßt der Umstand, daß der Umfang dieses Bandes um 25 Seiten gewachsen ist, auf mehrfache Ergänzungen schließen, so beziehen sich diese, weil Anlage, Plan und Paragraphenzahl sich nicht geändert haben, ausschließlich auf eine größere innere Vervollkommung und sachliche Vollendung. Den einen oder andern Paragraphen gänzlich umzuarbeiten, das fiel dem Herrn V., wo es nöthig schien, nicht zu schwer. Dies geschah z. B. mit § 217. Ebenso erhielt § 228 einen bedeutenden Zusatz durch Aufnahme der Regula fidei des Papstes Hormisdas, wobei jene Stellen, die ihr auf dem jüngsten vatikanischen Concil eine so hohe Bedeutung gaben, durch den Druck hervorgehoben sind. Auch hat die sehr berühmte zweite Synode zu Orange einige Verbesserungen erfahren, u. a. zu c. 22 einen Zusatz bekommen, der über den Sinn der Worte „nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum“ genügenden Aufschluß gibt und zu weiteren Nachforschungen anregt. Ueberhaupt stößt der Leser nicht selten auf neue lichtvolle Gedanken, die er sich nicht erinnert in der ersten Aufgabe gelesen zu haben und auch wirklich nicht gelesen hat, und findet die Behauptung des Herrn V., daß von den ungefähr 200 Paragraphen, die dieser Band umschließt, nur wenige sind, die in dieser Auflage ohne irgend welche, wenn auch kleine Verbesserung geblieben sind, als zutreffend und begründet. In Bezug auf das, was da und dort gestrichen wurde, wird es natürlich erscheinen, daß die im 2. Band der 1. A. für nöthig befundenen „Berichtigungen

und Zusätze" gänzlich in Wegfall gerathen sind; daneben aber wurde auf diese neue Ausgabe eine solche Sorgfalt verwendet, daß ein derartiger Anhang nicht mehr nöthig schien. Selbst eines Druckfehlerverzeichnisses bedurfte es nicht; auf den 963 Seiten traf ich sozusagen nichts, was eins nöthig gemacht hätte. Um doch etwas anzuführen, so ist auf S. 356 vitae st. animae (s. den Text), auf S. 726 St. Maximim st. Maximus (Fr. Hard. II 110.) zu lesen. Soll ich noch erwähnen, daß auf S. 424 der Schluß einer Parenthese unterblieb? — Hat der Herr V. durch diese fast ängstliche auf Inhalt und Form gerichtete Aufmerksamkeit achtungsvolle Rücksicht auf die Leser genommen, so geschah dies nicht minder durch eine andere scheinbar unbedeutende, aber in Wirklichkeit ebenso mühsame als vortheilhafte Verbesserung. Die neue dem Register zugewendete Aufmerksamkeit ist hiermit gemeint. Um mehr als zwei Seiten vermehrt, umfaßt nun das Register 39 Seiten, oder vielmehr doppelt so viele enggedruckte Columnen, eine Einrichtung, die schon für sich allein das Werk jedem Freund der theologischen Studien unentbehrlich macht, zumal in Bezug auf Richtigkeit und Genauigkeit der Quellen- und Seitenangaben beim Herrn V., wie bekannt nichts zu wünschen übrig bleibt.

So wird voraussichtlich dieser 2. Band der neuen Auflage die weiteste Verbreitung finden, besonders weil auch der darin behandelte Gegenstand, obwohl er sich auf eine längst verflossene Zeit bezieht, dennoch das ganze Interesse der Gegenwart in Anspruch zu nehmen verdient. Die Zeiten des 2. bis 5. allgemeinen Concils incl., vom J. 381 bis 553 umfassend, umschließt dieser Band die Periode der reichsten dogmenhistorischen Entwicklung der Kirche, also gerade

jene Partie, die der Herr V., weil mit besonderer Vorliebe gepflegt, darum auch mit dem besten Erfolg ausgeführt hat. Er darf hoffen, „zur klareren Einsicht in diesen großartigen Proceß" nicht nur „Einiges," sondern sehr Vieles „beigetragen zu haben." Nachdem der Trinitätsglaube durch die vom zweiten allgemeinen Concil aufgestellte explicitere Lehre über den h. Geist sichergestellt war, wagte sich die Häresie vorzugsweise an die erhabene Person des Gottmenschen, der, wie die drei ersten Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand der muthvollsten Begeisterung, so jetzt ein Gegenstand der tiefsten Spekulation wurde; bereits beglaubigt durch das Blut der Martyrer, wurde die Lehre über ihn nun auch sieghaft vertheidigt gegen die Angriffe der Häresie. Wie aber jeder Zug an ihm studirt, jede Vollkommenheit erforscht; wie die Lehre über seine Gottheit, seine Menschheit, seine Eine Person; wie das Verhältniß der beiden Naturen zu einander Schritt für Schrit genauer erörtert, fester begründet, präciser definirt wurde; wie ferner diese Fragen die größten Geister vollauf beschäftigten und die mächtigsten Kaiser sammt ihren Ministern in Athem hielten und wie diese fast endlosen Streitigkeiten kein anderes Resultat hatten, als daß das erhabene Bild des menschgewordenen Gottessohnes immer reiner, immer leuchtender hervortrat: das alles wird hier mit Hilfe des zuverläßigsten Materials, an der Hand der uns über das 3. und 4. allgemeine Concil erhaltenen Synodalakten erörtert, unter gewissenhafter Benützung der einschlägigen Literatur bis in die letzten Details verfolgt und in zwar einfacher, aber spannender, würdevoller und lebendiger Sprache dem Leser vor Augen geführt. Man wird Zeuge von den seitens der Kirche über den Geist des Antichristenthums, der auch dem Kampfe unserer Tage zu

Grunde liegt, erfochtenen Siegen und erfüllt mit Begeisterung für jene Wahrheiten, die, wie anfangs eine so harte Feuerprobe, so nachher eine so schwere Geistesprobe zu bestehen hatten.

In weitere Details einzugehen, ist hier ebensowenig am Platz, als über die zahlreichen und vielfach sehr wichtigen Verordnungen der vielen anderen, in diesem Bande besprochenen Concilien im Besonderen zu berichten. Nur sei es gestattet, einen Punkt noch zu berühren, über den ich mit dem Herrn V. nicht einverstanden bin. Ich meine hiermit die von Papst Zosimus in der pelagianischen Streitigkeit eingenommen Stellung (S. 114). Es ist wahr, daß sein Vorgänger Innocenz I. dem von den carthagischen Bischöfen gefällten Urtheil über Cälestius und Pelagius beitrat, die über diese beiden gesprochene Exkommunikation bestätigte und in dem Buche des Pelagius viele Lästerungen und verdammenswerthe Sätze fand. Aber ebenso sicher ist es, daß jene Exkomunikation bloß eine poena medicinalis war und daß deren Wirkung aufhörte, sobald die Ursache, die sie hervorrief, nicht mehr bestand, kurz sobald aufrichtige Besserung eintrat. Diesen Fall hat Innocenz selbst in seinem Brief an die fünf Bischöfe, die sich besonders an ihn gewandt, vorgesehen (Migne, P. L. XX p. 597). Weil nun Cälestius in seinem Glaubensbekenntnisse versprochen, alles zu verdammen, was der apostoliche Stuhl verdammen würde, deshalb sagt Augustin, „behandelte man ihn mit Milde, ohne daß man es für gerathen hielt, ihn von den Banden der Exkommunikation zu befreien. Man gewährte ihm, bis die Antworten von Afrika angekommen seien, zu seiner Besserung eine zweimonatliche Frist“ (de pecc. orig. n. 8). Zu dieser Milde hatte man um somehr Anlaß, als

Cälestius auf der römischen Synode nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie Paulinus berichtet (ap. Migne, P. L. XX p. 711), auf ganz specielle Anfragen alles verdammte, was Papst Innocenz bereits verdammt habe. Unter diesen Umständen durfte Zosimus die Zuversicht hegen, daß Cälestius wieder für die Kirche könnte gewonnen werden und begründete diese Hoffnung im Brief an die Afrikaner durch folgende schöne Sentenz: „Unheilbar wird die Wunde, an deren Heilung man verzweifelt" (ap. Migne, l. c. p. 652). In der Folge hat es sich gezeigt, daß es dem Cälestius mit seiner Unterwerfung nicht ernst gemeint war, und da bestätigte Zosimus ohne Bedenken jene Sentenz seines Vorgängers, die er (nicht bereits widerrufen, sondern) eine Zeitlang gehofft hatte, wieder rückgängig machen zu können (Aug. l. c. n. 9). Auf den Vorwurf der Pelagianer, daß der römische Klerus den Cälestus verdammt, nachdem der Papst dessen Schriften für katholisch erklärt hätte, konnte Augustinus ganz richtig erwidern: voluntas emendationis, non falsitas dogmatis approbata est (cont. du. ep. Pelag. II n. 5). Diese paar Sätze genügen zur Klarstellung des von Zosimus in dieser Angelegenheit vertretenen Standpunkts, der nach meiner Ansicht ein ganz richtiger war. — Zu S. 199 ist zu bemerken, daß Cyrill bei Papst Cölestin angefragt hatte, ob Nestorius auf der ausgeschriebenen Synode noch als Mitglied erscheinen dürfe, oder ob die Absetzungssentenz gegen ihn, nachdem die anberaumte Frist zum Widerruf verstrichen, in Kraft treten müsse (S. 179). Da der Papst aus Mitleid gegen den Häretiker eine neue Prüfung gestattete, so kann diese doch als bloßer Akt der Billigkeit angesehen werden. — Indem ich zuletzt noch bemerke, daß die im gelasianischen Dekret de

libris recipiendis (S. 652) unter den apocrypha aufgeführten opuscula Tascii Cipriani allem Anscheine nach die auf die Bekehrung des h. Cyprian von Antiochien bezüglichen Schriften bezeichnen, schließe ich die Anzeige dieses Bandes, der sich auch durch seinen verhältnißmäßig geringen Preis und durch seine herrliche Ausstattung vortheilhaft auszeichnet.

Luxemburg. Peters.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober, D. Linsenmann und D. Funk,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1875.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ursprung und älteste Wohnsitze der Hebräer und ihnen verwandten Völker. Mythischer oder historischer Charakter der Anfänge ihrer Geschichte in den Patriarchen?

Von Professor Himpel.

I.

Seit den großen Entdeckungen auf dem Gebiete der alten Reiche Babyloniens und Assyriens und den Bereicherungen der ältesten Völker- und Culturgeschichte Vorderasiens, welche die jüngsten Jahrzehnte durch Entzifferung der sehr zahlreichen Inschriften jener Länder ermöglicht haben, beginnt es auch über dem Ursprung und der Urheimath der großen semitischen Nation und des aus ihr entsprungenen Hebräervolkes zu tagen. Die Fabeln der Hellenen, eines Ctesias, Diodor u. A. über Ninus und Semiramis als die Gründer des assyrischen und babylonischen Staates, welche

auch das Abendland zwei Jahrtausende lang gläubig nachbetete, weichen allmählig der Leuchte urkundlich beglaubigter Geschichte, die zwar aufwärts in die alten und frühesten Zeiten wie natürlich starke Lücken bietet, aber doch mehr und mehr eine solide Basis weist, auf welcher bereits Hauptfragen wie die über Priorität des Reiches von Babel, Ursprung des assyrischen Staates wie dessen Verhältniß zu Babel im zweiten Jahrtausend vor Chr. mit Sicherheit zu entscheiden sind und namentlich die spätere Geschichte beider Reiche und ihr Eingreifen in die Israels und Juda's mit diplomatischer Genauigkeit festzustellen ist. Israel in den spätern Jahrhunderten hatte kaum mehr eine Ahnung davon, in welch engem Verbande es in alter Zeit mit jenen Ostsemiten der beiden großen ältesten Culturreiche gestanden, welche das Prophetenthum ihm dann als die Blüthe heidnischer Entwicklung und Machtentfaltung, als Straf- und Zuchtruthen in der Hand des Herrn, als durch Gottlosigkeit dem Untergang entgegenreifende Weltmächte darstellte, deren endliches Schicksal doch wieder in wunderbarer Weise sich mit dem messianisch vergeistigten Israel berühren und verschlingen und damit in höherer Weise in die Ursprünge gemeinsamer Entwicklung zurücklenken sollte. In Verbindung damit tritt nun auch jenes Arabien für die älteste Zeit des Semitismus in größere Bedeutung und hellere Beleuchtung, das man bisher nur für spätere Zeit als Sammelort und Scheide von Völkern (vagina gentium) kannte, welche es, einen neuen Glauben auf der Spitze der Waffen tragend, Reiche zerstörend und gründend, über die alten Welttheile hin bis nach Indien und China wie bis zu den Säulen des Herakles und bis über die Pyrenäen herüber einem unerschöpflich fruchtbaren Schooße entströmen ließ. An

Größe fast schon für sich eine Welt hat Arabien aber bereits Jahrtausende früher einen ähnlichen Völkerstrom entlassen, der nach Seite von Religion und Cultur von größter Wirkung geworden, beziehungsweise geblieben ist. Damit kommen wir, wie später zu zeigen ist, an die Grenze geschichtlicher Untersuchung: denn es ist kein Zweifel, daß der Zeit nach die semitische Gesammtnation über Arabien hinaus und nach Innerasien zurückreicht an die dortigen Ursprünge der Menschheit; aber für genauere Verfolgung dieses Völkerstroms gegen seinen Ursprung hin läßt uns zuletzt auch die hl. Schrift im Stich, wenn sie auch durch kurze Einzelangaben jene ältesten Wanderungen auf Augenblicke erhellt. Allein auch für den Nachweis des Verlaufs der geschichtlich ältesten wenngleich schon relativ spätern Wanderungen und Niederlassungen mag es an den vorhandenen nicht ganz geringen Schwierigkeiten genügen.

Für die vorhistorische Zeit wird man ohne eine ernstliche Einwendung zu gewärtigen, die Direktive der Genesis annehmen, wornach eine große Wanderung, welche sie ziemlich bald nach einer großen Fluth in Mittelasien geschehen läßt, von Armenien aus nach Süd und Südwest stattgefunden hat. Von dieser frühen Wanderung, die wir absichtlich hier nach Zeit, Oertlichkeit und Volksthum noch ganz unbestimmt lassen, halten wir aber genau getrennt die gewöhnlich angenommene Einwanderung semitischer Stämme, auch der babylonischen Chaldäer, mögen sie als Semiten gelten oder nicht, also auch der Hebräer aus Arphaksad (Arrapachitis) am Südrande Armeniens theils nach Mesopotamien und in das babylonische Tiefland, theils über Mesopotamien nach der Ostküste des Mittelmeers. Die Wanderung wird unter allen Umständen später angesetzt, namentlich soweit sie die

Hebräer betrifft; was aber von geschichtlichem Charakter an ihr ist, gehört vielmehr jener frühern und umfassenderen an, welche über den größten Theil Westasiens und ganz Arabien sich erstreckte und die Ansiedlungen der semitischen Völker definitiv geregelt, beziehungsweise die große arabische Halbinsel zum Mutterboden und Heerd aller weitern Evolutionen der semitischen Stämme bereitet hat. Im geographischen Sinne jener frühesten Wanderung der Semiten aus oder doch über Armenien istdie Angabe der Völkertafel zu verstehen (Gen. 10, 22), daß Arphaksad, der alte Name des armenischen Südlandes ein Sohn Sems ist und von ihm Schelach, Eber, Joktan u. s. w. stammen (a. O. V. 24 ff.), d. h. die Hebräer und die ältern arabischen Völkerschaften, welche darnach im Beginn historischer Zeit vom mittleren Asien in ihr späteres zweites, aber nun erst eigentlich so zu nennendes Stammland aufgebrochen sind, wogegen das erste im Oxusgebiet und südwestlich bis nach Armenien als der ursprüngliche allgemeine Völkerheerd zu gelten haben wird.

Von großem Belang ist nun hier die Frage nach Alter, Abstammung und Urheimath der Chaldäer, aus deren Land (Ur Kasdim) der Repräsentant des semitischen Hebräerstammes, in welchem er die Jehovareligion begründete, Abraham über Mesopotamien nach Palästina gekommen ist. Gerade aber die Beantwortung dieser Frage hat man sich erschwert, indem man aus viel spätern Völkerverhältnissen und oft confusen Nachrichten über dieselben Schlüsse auf weit ältere nationale Verbindung und Abstammung zog, jene zurückdatirte, Unzusammengehöriges mischte und ursprüngliche enge Verbände löste. Noch Hitzig im Bibellexikon I. S. 505 f. glaubt zu wissen, daß „dorthin im Allgemeinen, wo die Chaldäer anfänglich wohnen, auch ein Volk der

Karduchen gesetzt und neben den Chaldäern erwähnt wird" (Strabo XVI, 747; Xenoph. Anab. III, 5. 15. al.), und meint, daß das chaldäische Ur, das nach ihm Hut, also Hut der Chaldäer, bewachter, fester Grenzort derselben bedeuten soll, nothwendig im Norden oder Osten von Haran wohl nicht allzuweit entfernt zu denken sei und man dasselbe „ganz richtig, nur ohne Beweis" mit Urhoi, d. i. Edessa, identificirt habe. Darnach wohnten die Chaldäer in der Gegend, wo bei Serug (Assem. Bibl. orient. II, 351) noch ein Dorf des chaldäischen Gottes Nebo angegeben wird; und die Grenzhut war eine gegen das Südland gerichtete. Von diesen Nordchaldäern läßt ebendaselbst Hitzig eine Einwanderung nach dem babylonischen Tiefland, dem eigentlich so gen. Chaldäa, ausgehen bis an den persischen Meerbusen, „wo schon Herodot sie zu denken scheint", von spätern gehäuften Nachrichten ganz abgesehen, die hierauf lauten; da nun aber Jesaia und Micha wohl von Babel, jedoch nichts von Chaldäern daselbst wissen und Chaldäa nach Jes. 23, 13 von Assur gestiftet worden sei, so hält er fürs wahrscheinlichste, daß jene südliche Colonisirung durch Chaldäer erst durch Esarhaddon zwischen 696—668 vorgenommen worden sei, welcher sie als Ersatz in die südlichen Städte Babel, Kutha, Avva, Hamath und Separvaim gesandt habe, deren Bewohner der Assyrier als Colonisten nach Samarien verpflanzt hatte (2 Kön. 17, 24). Dieß ist im Wesentlichen, nur einzeln so oder anders modificirt und die südliche Wanderung der Chaldäer noch früher oder später, freiwillig oder gezwungen angesetzt, die herkömmliche Ansicht über die Kasdim der Bibel, welche so erst sehr spät in Babylonien aufgetreten und zur Herrschaft gekommen wären. Es ist aber dieser Ansicht die Hauptstütze durch den Nachweis aus altassyrischen

Quellen entzogen worden, daß die Kaldi, d. h. Caldäer, deren erweiterte Namensform erst aus der syrischen Aussprache stammt, schon weit früher als im 7. Jahrhundert in Babylonien ansäßig waren und das Land schon damals 900 Jahre vor Chr. (Zeitschr. der Deutschen morg. Ges. XXVII, S. 38 ff.: Schrader, die Abstammung der Chaldäer) nach ihnen benannt war. Somit ist unzweifelhaft, daß sie schon Jahrhunderte vor dieser Zeit sich dort befanden als die herrschende Classe der Bevölkerung, von welcher bereits laut Denkmälern frühe im zweiten Jahrtausend vor Chr. dieselbe Sprache geredet wurde, die auf den Inschriften um 900 entziffert worden ist. In jene alte Zeit, um Mitte des zweiten Jahrtausends gehört die (im Louvre befindliche) Inschrift des Königs Hammurabi, die im besten Assyrisch der spätern Zeit, also in rein semitischer Sprache abgefaßt ist (Schrader: Die Keilinschriften und das A. Testam. Gießen 1872, S. 13). Die Chaldäer erscheinen so sicher seit 2000 J. v. Chr. am untern Eufrat und Tigris ununterbrochen als herrschende Nation. Dadurch wird ihre Einwanderung dorthin ins dritte Jahrtausend hinaufgerückt. Es ist nun zwar fast einstimmige Annahme der stimmberechtigten Kenner babylonisch-assyrischen Alterthums, daß bereits damals die einwandernden Kalder eine hochgebildete Nation turanischer oder kuschitischer Abkunft vorfanden, von der sie als deren Erfindern die Keilschrift herübernahmen, welche mit ihrem künstlich verwickelten System für eine nichtsemitische Sprache, das s. g. Akkadische ursprünglich gebildet hätte und erst auf die assyrisch-semitische Sprache übertragen worden wäre. Akkad ist Gen. 10, 10 als eine der vier Hauptstädte der Nimrodischen Herrschaft genannt und durch die Denkmale als Mittelpunkt der Völkerschicht

bezeugt, welche wegen des angeblich agglutinirenden Charakters ihrer Sprache mit dem türkisch-tatarischen oder ural-altaischen Volksstamme verglichen wird, ohne daß übrigens bis jetzt eine Verwandtschaft beider Volksstämme zu constatiren wäre. Von dieser protochaldäischen Bevölkerung und ihrem Idiom hat man Inschriften historischen, mythologischen, auch poetischen Inhalts, und auch spätere assyrische Syllabare aus den wiedergefundenen Resten der Bibliothek des vorletzten Ninivitischen Königs Assur Banipal (Sardanapal) enthalten akkadische Wörter und Ausdrücke, welche durch assyrische erklärt werden. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß nicht bloß der Charakter des s. g. akkadischen Idioms noch gar nicht näher bekannt ist, sondern selbst bezweifelt wird, daß die Sprache vom nun schon in fast allem Wesentlichen weit besser erkannten Babylonisch-Assyrischen verschieden sei, indem der durch seine Reisen in Südarabien bekannte Halevy im Journ. Asiat. 1874, T. III. n. 4. S. 461 ff. die akkadischen für assyrische Texte erklärt, die in besonderer ideographischer Manier geschrieben seien. Die assyrischen Syllabare wären in diesem Fall nicht zweisprachig, sondern würden eine ältere Schrift derselben Sprache verdeutlichen. Es wird hiefür betont, daß jederzeit ein ununterbrochen und streng einheitlicher Charakter semitisch babylonischer Kunst vorhanden war, keine turanischen Orts- Fluß- Landschaftsnamen sich finden, die mythologischen Vorstellungen durchweg semitisch seien und daraus geschlossen, daß die Akkadier wie Sumerier weder ethnographische noch linguistische Bedeutung haben, sondern bloß verschiedene politische Abtheilungen derselben semitischen Nation bezeichnen. Die ganze Frage ist hier für uns von keiner besondern Bedeutung; autochthon im eigentlichen Sinn sind die Chaldäer Babyloniens

in keinem Fall, sondern Zugewanderte, aber wie sich ergeben wird, nicht mehr von Nordosten und der ursprünglichen semitischen Einwanderung, sondern von der großen Völkerscheide im Südwesten.

Die Chaldäer waren kraft ihrer Sprache Semiten und dürfen nicht mit Hitzig a. O. mit den Armeniern identificirt werden. Damit stimmt, daß Abraham, der (zweite) Stammvater der Hebräer, ein Semite, aus Ur der Chaldäer ausauswanderte 1 Mos. 11, 28, das keineswegs identisch mit Urhoi-Edessa ist. Die Keilinschriften nennen ein Ur in Babylonien, dem Chaldäerland, da wo heute Mugheir (Asfaltstadt) liegt, am westlichen Ufer des Eufrat, südöstlich von Babylon, ziemlich genau zwischen letzterem und dem persischen Meerbusen. Es ist zweifellos Ur der Genesis, da zugleich mit ihm in II Rawl. 46, Rev. 50. 51 die altbabylonische Stadt Akkad genannt ist (Schrader a. O. S. 383 f.) und das vor Ur stehende Ideogramm Sis überall auf den zu Mugheir gefundenen Thontäfelchen erscheint. Die Ruinen von Mugheir bezeichnen somit den Ort der mit jenem Ideogramm angedeuteten altbabylonischen Stadt, während das Ideogramm selbst phonetisch mit U-ru-u (= אור Gen. 11, 28) umschrieben wird. Dazu kommt, daß nach den einheimischen Quellen Chaldäer außerhalb Babyloniens nirgends genannt sind. Daraus ergibt sich für die älteste vorderasiatische Geschichte, daß auch die Hebräer, das künftige Offenbarungsvolk in Abraham den Ausgang ihrer nördlichen Wanderung nach Haran in Mesopotamien und von da ins Jordanland, in Babylonien nahmen, nachdem ihnen die Phönicier, d. h. Kanaanäer dorthin vorangegangen waren, deren Wanderung aus der Tiefebene des persischen Meerbusens bekanntlich mehrfach auch durch classische Autoren

bezeugt ist. Die Assyrer, ein dritter verwandter Stamm, folgten und ließen sich sodann, bald nach der Wanderung der Hebräer, um den mittleren Tigris, zuerst in Kala Schergat, der alten nach ihrer Hauptgottheit Asur benannten Hauptstadt am rechten, und erst später auch am linken Tigrisufer in Ninive nieder. Die große Aehnlichkeit, fast Gleichheit der alten kanaanäisch-phönizischen Sprache mit der hebräischen und die durchgängige Verwandtschaft des Hebräisch-Phönizischen mit dem Assyrisch-Babylonischen kann nach diesen ältesten ethnographischen Verhältnissen der genannten Völker untereinander nicht mehr auffallen. Wenn nun Kesed, d. h. die Chaldäer (Gen. 22, 22: Milka gebar dem Bruder Abrahams Nachor den Kesed) dem aramäischen Stamm zugerechnet wird, so bestätigt sich auch von daher ihre semitische Abstammung, mag man über die genealogische Ableitung derselben von den Aramäern denken wie man will. Man hat wohl Kesed hier nicht als Ahn des chaldäischen Gesammtvolkes, sondern nur als Heros Eponymus eines mit Chaldäern gemischten Stammes der Nachoriden zu nehmen, mit welchen sie diesseits des Euphrat mehr nach Nordwest gegen die Wüste zu wohnten, ein raublustiges Volk, das auch Hiob 1, 17 gemeint ist. Delitzsch (Genesis S. 361 zu 22, 20—24) sagt zwar richtig, daß die Schrift mit Consequenz hier wie c. 10 die semitische Abkunft der Chaldäer behaupte; wenn er die Gen. aber zugleich nicht nur die Chaldäer von den Aramäern, sondern noch weiter Chaldäer der im Norden Assyriens und Mesopotamiens belegenen Gebirge als „einen nach der Völkerscheidung aus Nachkommen Arpachsads neben dem hebräischen erwachsenen Volksstamm" von jüngern Chaldäern Mesopotamiens bis diesseit des Euphrat (vielmehr Babylonien) unterscheiden läßt, so ist letztere Unter-

scheidung nur falsche Auslegung von Stellen wie Gen. 11, 28 und findet sich wohl bei classischen Autoren, jedoch nicht in der Schrift, noch in den Denkmalen, welche keine Chaldäer außerhalb Chaldäa's kennen. Er verwirft zwar die Ansicht, daß die Chaldäer erst während der assyrischen Zeit nach Babylonien gekommen seien als Folge von Mißverständniß von Jes. 23, 13, und meint, daß sie in unvordenklicher Zeit schon aus den chaldäischen (gordyäischen) Bergen ausgewandert seien, die Landschaft Chaldäa am untern Euphrat besetzt, von hier aus die Herrschaft über das Niederland erworben haben und die Gründer eines mächtigen Reiches geworden seien. Hieran ist wahr, daß sie in unvordenklicher Zeit südwärts wanderten, aber nicht als Stammbewohner der karduchischen Gebirge, ihre Wanderung damals aber noch nicht in dem nach ihnen benannten Chaldäa sistirten. Es ist sogar ungewiß, ob sie damals schon ihren gesonderten Namen innerhalb der großen semitischen Wanderung führten, aus deren gemeinsamen Wohnsitzen in Arabien sie sich später abtrennten, um von hier aus und nicht von Norden her am untern Euphrat sich anzusiedeln.

Es ist nun aber von den andern Chaldäern der Classiker zu reden, die viel Mißverständniß verursacht und bei den meisten Erklärern die ächten Chaldäer um Originalität und Stammland gebracht haben, obgleich vielmehr jene ungewisser Benennnng, Abstammung und Nationalität sind und beide scharf auseinander gehalten werden müssen. Xenophon (Anab. 4, 3. 4; 7, 8; Cyrop. 3, 1. 34) sodann Strabo (12, 548 f.) nennt nämlich Chaldäer als eine Völkerschaft Armeniens, die bis gegen den Pontus hin gewohnt hätte, weßhalb a. O. Hitzig sie geradezu mit den Armeniern identisch nahm. Sind aber die Chaldäer des Südlandes

nach Bibel und Denkmalen unzweifelhaft Semiten, so verbietet sich die gleiche Annahme für die des armenischen Berglandes schon dadurch, daß sie an den angeführten Stellen stets in Verbindung mit nichtsemitischen Stämmen auftreten, wie Armeniern, deren Sprache längst als arische erkannt ist und unter welchen sich, wenn die armenischen Historiker hierin Glauben verdienen, vor Alters nur einzelne semitische (hebräische) Familien, wie die Bagratunier, niederließen, sodann mit nicht weiter bekannten Mardoniern, für deren nichtarischen Charakter jeder Anhalt fehlt, Karduchen (Kurden) mit unzweifelhaft arischer Sprache, und sonst unbekannten Taochen. Auch für die Tibarener, mit welchen Plutarch (Lucull. 14, 19) die Chaldäer des Nordens zusammennennt, fehlt jede Wahrscheinlichkeit einer nichtarischen Abstammung, und legt man dennoch auf die Namensgleichheit Gewicht, so kann mit Schrader a. O. XXVII, S. 399 darauf verwiesen werden, daß auch Gen. 10, 22 ein semitischer Stamm Lud, und V. 13 ein chamitisch ägyptischer desselben Namens aufgeführt wird, die ebenso bloß den Namen, sonst gar nichts mit einander gemein haben. Man hat also zum Nachtheil der Protochaldäer (nicht im Sinn der hypothetischen, vorchaldäischen Akkadier, sondern der Urchaldäer) mit ihrem alten Namen sich an den erst weit später vorkommenden Namen der armenischen Chaldäer gehalten, um eine nirgendwo angedeutete Abstammung und Einwanderung der unvordenklich angesiedelten Südchaldäer von den nördlichen zweifelhafter Existenz zu statuiren, von denen die sehr zahlreichen assyrischen Denkmale und Inschriften trotz der häufigen Berührungen Assurs mit den armenischen Bergvölkern nicht die geringste Erwähnung thun. (Schrader ebendas.). Ist es nun auch unwahrscheinlich, daß

Sinnes einer Schriftstelle. Einmal widerspricht der Hypothese jener fluchtartigen Wanderung oder Verpflanzung der selbst nur hypothetischen semitischen Nordchaldäer alles oben über dieselben Beigebrachte, sodann ist die Annahme, daß die Assyrer eben noch vor ihrem Sturz, wo sie schon von den Medern und dem Chaldäer Nabopolassar auf den Untergang bekriegt worden waren und in großer Entkräftung nurmehr von der unfreiwilligen Gnade der Scythen lebten, ihnen staatliche Ordnung und feste Regierung verliehen haben, eine gelinde gesagt unbegreifliche; die Stelle leidet ferner an einem Verderbniß und hat als alten Schreibfehler die Chaldäer statt der Kananäer (Ewald, Propheten I, S. 411 und Gött. Gel. Anz. 1837 S. 1799), endlich ist auch die Ansicht, daß Jes. 23 erst am Ende des 7. Jahrhunderts verfaßt worden sei, grundlos — selbst Ewald findet spätestens in dem Stück die Hand eines Schülers des Jesaia.

Auch diese Stütze der Annahme einer Verpflanzung von Chaldäern (die keine sind) aus dem armenischen Gebirge (wo es keine gab, außer vielleicht zersprengte Schaaren nachdem ihre staatliche Existenz gebrochen war) nach Babylonien (wo sie schon über anderthalb Jahrtausende sich befanden), zu einer Zeit wo die Verpflanzenden ohnmächtig, die Verpflanzten fast noch ehe sie an Ort und Stelle gebracht waren, sich gegen ihre Pflanzer erhoben und deren staatliche Existenz hinwegfegten, auch diese Stütze hat sich als morsch erwiesen und man muß darauf verzichten, Chaldäer, Aramäer, Hebräer aus Armenien südwestwärts nach Sinear und westlich an den Jordan wandern zu lassen um dort erst ihre Urheimath noch geraume Zeit nach der großen Flut zu suchen. Die arischen Völker der armenischen Berge führten Jahrhunderte wo nicht Jahrtausende ihr eigenartiges Leben, zwar gestört

durch assyrische, also semitische Eroberungszüge, aber nie mehr geschwächt durch semitische Auswanderungen, die sich von ihnen gelöst hätten, weil die Semiten eben schon in unvordenklicher Zeit, bald nach der Fluth, wenn wir dieselbe als völlig historisch nehmen, dann aber den chronologischen Rahmen der Geschichte von der Fluth bis Abraham um ein ganz Namhaftes, etwa die Jahrhunderte desselben zu ebenso vielen Jahrtausenden erweitern, vom armenischen Lande südwärts gezogen waren. Hier hatten sie sich auf einem Terrain größter Ausdehnung verbreitet, mannigfaltig nach Stämmen und Volksabtheilungen geschieden und gegliedert, um sich nach höherem Plane für die großen Aufgaben vorzubereiten, die im Schooß der Zukunft ihrer harrten, und sich dann im Dienste derselben gleichsam stoß- und periodenweise nach Norden und noch in viel weitere Fernen zu verbreiten, anfangs meist kriegerisch und staatenbildend, später als Träger von Cultur und Religion, deren höchster Form, der geoffenbarten, nur sie ursprünglich gewürdigt wurden, zuletzt in nicht gar ferne hinter uns liegender Zeit (durch Mohammed) in merkwürdiger Verquickung wie Verbildung Krieg, staatliche Form, Cultur und Religion auf dem Flug ihrer Kriegsrosse über die erschreckte halbe Welt hintragend. Ein solcher Theil der Menschheit, dem diese unter höherer Leitung ihr Höchstes verdankt, Religion und Glauben, ist nicht unwerth, noch genauer in seiner ursprünglichen und im Grunde von je nach ihrer wichtigsten Seite verkannten Heimath aufgesucht zu werden. Bevor wir näher darauf eingehen, kann noch darauf hingewiesen werden, wie sehr das doppelte Verkommen der gleichen Volksnamen, wie das der oben erörterten Chaldäer, zur Vorsicht mahnt, daß nicht zeitlich und örtlich entfernte Stämme zusammengerückt

und falsche oder doch unsichere und schiefe Verwandtschaftsverhältnisse darauf gebaut werden. So erscheint Gen. 10, 22 in der Völkertafel Aram als ein Sohn Sems, 22, 21 dagegen als Sohn Kemuels und Enkel Nahors, des Bruders Abrahams, und Uz ist Gen. 10, 23 ein Sohn Arams, hinwieder 22, 28 Erstgeborner Nahors und 36, 28 Enkel Seirs des Horiters, des idealen Stammvaters der Urbewohner des Gebirgslandes, welche Horim: Troglodyten heißen als Bewohner der Höhlen des Gebirges und von den Edomitern vertilgt wurden. Im erstern Fall ist zwar beidemal das semitische Volk der Aramäer gemeint, aber in der Völkertafel die Nation Aram im umfassendsten Sinn, also die Völker von Nordostpalästina, Syrien, Mesopotamien, dem obern Tigrisland, im Taurus bis nach Cilicien, während an der andern Stelle (Aram ein Enkel Nahors) unter dem Namen Aram ein abgezweigter Stamm der Therachiden auftritt, der in weit jüngerer Zeit westlich vom mittleren Euphrat sich in die Wüste hierin ausgebreitet haben muß. Von diesem großen Aramäervolk ist 10, 23 unter andern der Stamm Uz hervorgehoben, in Syrien und südlich herab im Westen des Euphrat wohnhaft. Dahin muß er sich später gezogen haben, weshalb dieser Theil von Uz der Erstgeborne Nahors heißt; damit soll gesagt sein, daß die Therachiden, welche sich dort schon früher niedergelassen hatten, die stammverwandten Ussiten in ihren Volksverband aufgenommen haben. Wenn sodann später Uz nochmals als Enkel Seirs des Horiters erscheint, so ist damit entweder ein weiterer Bruchtheil jenes Volkes bezeichnet, welcher sich in ähnlicher Weise dem noch weit ältern Verband der Horiter im später sogen. Idumäa angegliedert hat, oder es war eine Abtheilung des uralten Horitervolkes selbst, über dessen

Nationalität (und dann auch über die dieses dritten Utz) nichts weiter bekannt ist.

Die semitische Völkerwelt tritt schon sehr frühe in der Geschichte in ziemlich fest von einander geschiedenen, geschlossenen Gruppen auf, denen das Bewußtsein ursprünglicher Zusammengehörigkeit zwar nicht entschwunden, aber meist doch nur in solchen Traditionen vorhanden ist, über deren tiefern Sinn sie sich keine genaue Rechenschaft mehr geben konnten. Bei einzelnen Zweigen dieser mächtigen Völkerfamilie war es in Folge widriger äußerer Schicksale und gewaltsamer Umbildungen auch schon so weit gekommen, daß das Bewußtsein ihres ursprünglichen Verbandes mit dem Grundstamm ihnen selbst wie den ihnen stammverwandten Gemeinschaften, den Schwester- und Tochtervölkern völlig untergegangen war und dieselben in ihren Augen nun einer ganz andern Völkerfamilie angehörig erschienen. Darin liegt ein weiterer Beweis für den nur sehr allmähligen und viele Jahrhunderte beanspruchenden Proceß der Hervorbildung der verschiedenen Völkergruppen, ehe sie in das Licht der Geschichte eintraten, für die Nothwendigkeit der Erweiterung der herkömmlichen Chronologie vor dem Beginn der Wanderung der Therachiden in Vorderasien um 2200—2000 v. Chr., von denen, wenigstens in der Darstellung der Genesis Abraham (mit seinem Vater Therach) in vollkommen persönlicher Weise als Anfänger einer neuen höhern Geschichte seines Stammes, nicht bloß mehr als idealer Eponymus desselben auftritt. Zwei Hauptgruppen, obgleich wieder in sich mehrfach geschieden und gegen einander verselbständigt, treten aber deutlich einander gegenüber, indem innerhalb derselben je das Gemeinsame überwiegt, im Verhältniß zu einander das Unterscheidende vorschlägt und nur gegenüber

der indogermanischen Völkergemeinde noch tiefer gehende Verschiedenheiten die beiden semitischen Hauptgruppen in höherer Einheit zusammenfassen lassen. Die eine ist die arabisch-äthiopische im Süden, die andere im Norden umfaßt die Chaldäo-Assyrer, Aramäer und Hebräer mit den Kananäern. Eine Scheidewand hält beide auf lange Perioden auseinander: was an Ereignissen innerhalb eines jeden der beiden Völkerkreise vorgeht, berührt den andern nicht mehr, so gewaltige Wellen sie auch im eignen Gebiet schlagen mögen. Der südliche Theil der semitischen Welt scheint erschöpft nach den Volksgeburten, die aus ihm hervorgegangen sind. So ist sich nicht zu wundern, daß auch der Götterglaube, die mythologischen Anschauungen beider Kreise in ihrer Weiterbildung sich immer schärfer sondern und zuletzt die Mythologie der Südsemiten mit der arischer Völker kaum weniger Berührungspunkte bildete, als mit den religiösen Vorstellungen der Nordsemiten, deren Hauptgestalten Baal, Aschera (Åstarte), Moloch, Kemosch, Il, Bel, Asur, Dagon u. A. doch einem großen Pantheon angehören und weit mehr sinnlich concrete Kinder der Mythen schaffenden Phantasie sind, als die strengern Gestalten des altarabischen Mythus, der seinen Ursprung aus abgeschloßnem Volksleben und außer Berührung mit Fremdländischem erhaltenen Sitten und Gewohnheiten nicht verläugnen kann. Dasselbe gilt vom Sagenkreis der nördlichen und südlichen Gruppe, den Fluth- und Heroensagen. Die jüngst in annähernder Vollständigkeit aufgefundene babylonische Fluthsage, die wohl ins siebzehnte Jahrh. v. Chr. zurückreicht, zeigt die auffallendsten Berührungen mit dem hebräischen Fluthbericht und gemeinsamen Ursprung mit demselben, war aber auf der arabischen Halbinsel gänzlich unbekannt, welche auch keine Analoga mit

der babylonischen Heroenwelt aufweist. Die Einheit über dem Unterscheidenden wiederholt sich auch im Sprachlichen innerhalb des Nordostsemitischen im Gegensatz zu dem Arabischen. Es fehlt nicht an durchgreifenden Verschiedenheiten zwischen dem Altbabylonischen, Aramäischen und Hebräisch-Phönizischen, aber von ihnen allen, die durch gemeinsame Merkmale wieder einheitlich gebunden sind, unterscheidet sich das Arabische in wesentlichen Stücken, die nach allem in den andern Sprachen noch nicht zur Ausbildung gekommen waren, als deren Völker sich vom gemeinsamen Ursprung schieden. Einen solchen legen nämlich sowohl die mancherlei Nachrichten alter Schriftsteller als auch die neugefundenen und entzifferten Denkmale zugleich mit Angaben der h. Schrift nahe, da beide von verschiedenen Wanderungen semitischer Völker reden, die in der Hauptsache von Süd nach Nord und Nordost gingen und mit Nothwendigkeit auf einen gemeinsamen Quellpunkt, dem sie entfloßen, zurückweisen. Nach den Inschriften ist es zweifellos, daß schon frühe im zweiten Jahrtausend v. Chr. eine große Völkerbewegung vom babylonischen Tiefland nach Norden statthatte, aus welcher die Gründung des assyrischen Staates erfolgte (Schrader, Keilinschrift u. A. Test. S. 17 ff.). Dasselbe meint die Völkertafel V. 8—12 mit der Angabe über Nimrod, der wenn er auch Kuschite heißt und damit vielleicht als akkadischer Ureinwohner bezeichnet wird, doch ein wesentlich semitisches Reich am Tigris schuf. Ob er als geschichtliche Einzelpersönlichkeit zu fassen ist, die in gewaltthätiger Reaktion der dortigen ursprünglichen Volkselemente das zugewanderte Semitenthum vorübergehend bändigte und zu seinem Dienste zwang, ist mehr als zweifelhaft, da seine babylonische Herrschaft, seine Auswanderung und Gründung des assyrischen Staates

deutlich große Völkerbewegungen und staatenbildende Ereignisse im Lauf eines längeren Zeitraums hinter seiner Persönlichkeit vermuthen lassen, gewiß aber in seiner Abstammung die Andeutung liegt, daß uranfänglich nichtsemitische Elemente sich in Sinear fanden. Auch nach Hellanikus (Steph. Byz. unt. Chaldäer) hießen die Babylonier ursprünglich Kephener, was Name der asiatischen Aethiopen (Kuschiten) ist, und der Aethiope Memnon, als Person nicht minder problematisch als Nimrod, somit semitisch-ägyptische Faktoren, sind wie schon Movers gezeigt hat[1], in den Anfängen babylonisch-assyrischer Geschichte mitbetheiligt. Der Fortgang der großen semitischen Bewegung von Süd nach Nord liegt auch klar darin, daß die Hauptstadt des nördlichen Reichs zuerst das südöstlich vom spätern Ninive am westlichen Tigrisufer belegene Assur (heute Kale Schergat) war, welchem noch eine große Inschrift Tiglat Pilesers I. um 1150 v. Chr. angehört, und daß erst nach Mitte des zehnten Jahrh. das nördlicher gelegene Ninive Hauptstadt des assyrischen Reichs zu werden begann. Ebenso ist eine Wanderung arabischer Stämme nach Westen in das afrikanische Küstenland Habesch (Aethiopien) erfolgt und schon weit früher eine umfassendere der kananäisch-phönizischen Völker von Südosten her, vom persischen Meerbusen ins Jordanland und an die nordpalästinische Mittelmeerküste, nach Herodot I, 1. VII, 89. Justin XVIII, 3. Endlich gehört hierher die Gen. 12 f. berichtete Wanderung der Therachiden (Hebräer) aus Südchaldäa über Mesopotamien an den Jordan. Als Auszugsheerd erscheint in den genannten Fällen Babylonien und die ihm nach Südwesten in massenhafter Ausdehnung vorliegende arabische Halbinsel. Nun zeigt zwar eine genauere Erforschung der mythologischen Vorstellungen der drei Hauptab-

theilungen der nordsemitischen Gruppe (der babyl.-assyrischen, aramäischen und hebräischen), daß dieselben ursprünglich identisch und bei der Auswanderung aus Babylonien schon mitgenommen worden waren, und es ergibt sich dasselbe für eine Anzahl hebräischer Institutionen und Beobachtungen, wie die heilige Siebenzahl, die Rechnung nach Jubelperioden von 50 Jahren, wahrscheinlich auch die Berechnung der großen Zahlen für das Lebensalter der Patriarchen. Eine hierauf gestützte Annahme, daß somit die Babylonier das Muttervolk der Aramäer und Hebräo-Kananäer gewesen sein müssen, erhält aber keine Bestätigung durch eine Vergleichung der babylonisch-assyrischen Sprache mit der hebräischen und aramäischen, auch zunächst noch abgesehen von dem Arabischen, das auch hierin ein sehr gewichtiges Wort mitzureden hat. Die bündige Untersuchung hierüber verdankt man der auf dem Boden des babylonisch-assyrischen Alterthums bahnbrechenden Thätigkeit Schraders (Zeitschr. der D. M. Ges. XXVII, 406 ff.), woraus sich ergibt, daß das Hebräische im nächsten Verwandtschaftsverhältniß zum Babylonischen, das Aramäische demselben schon etwas ferner steht, davon jedoch keine Rede sein kann, das Assyrisch-Babylonische als die Ursprache zunächst der nordsemitischen, oder gar der sämmtlichen semitischen Sprachen anzusehen. Denn gerade in mehrern wichtigen Formen und Lautbildungen, die der Urzeit der Sprachbildung angehören müssen, treten die drei sonst nächstverwandten wieder scharf auseinander und weist das Hebräisch-Aramäische darin auf noch frühere Wege, die es vor und sodann auf solche, die es neben dem Babylonischen gegangen ist. Fest steht nur, daß keiner der drei der nördlichen Gruppe angehörigen Hauptzweige die semitische Ursprache gewesen sein kann, weder das Hebräische, das

blinder Dogmatismus lange Zeit für die Ursprache der Menschheit schlechthin erklärt hat, das aber diesen Vorzug auch nicht in weit beschränkterm Sinn für das semitische Sprachgebiet beanspruchen kann, noch das Assyrische-Babylonische.

Etwas anders steht es mit demjenigen semitischen Idiom, das mit den Eroberungen durch die Waffen seiner Träger gleichen Schritt gehalten und sich zu einer Weltsprache ausgebildet hat, dem Arabischen. Wie der Arabismus am längsten vorgehalten und jetzt noch als lebende Sprache ein bedeutendes Gebiet in Ost und West beherrscht, so scheint dieß nur daher zu rühren, weil er seine Wurzeln am tiefsten in seinen Mutterboden eingeschlagen und am mächtigsten in demselben ausgebreitet hatte, mit anderen Worten: weil er die relativ älteste semitische Sprachbildung, zwar auch nicht die Ursprache der semitischen Menschheit, aber derselben im Ganzen am nächsten geblieben ist. Wohl sind manche Triebe und Bildungen in sämmtlichen semitischen Sprachen späterer Entstehung, da ja das sprachliche Leben nie stille steht, sondern entweder neu schaffend oder in sich absterbend sich ändert; wenn man aber auch dieses Gesetz in vollem Maß auf das Arabische anwendet, so bleibt demselben doch noch eine hinreichend große Anzahl ursprünglicher Formen und Bildungstriebe, die mit dem Leben der Sprache selbst gegeben erscheinen und in den Schwesteridiomen in ärmlich zusammengeschrumpfter Form oder gar nicht mehr vorhanden sind. Neben der hohen Einfachheit der lautlichen Beschaffenheit in den drei Grundvocalen, deren Alterthümlichkeit und keineswegs später erfolgte künstliche Vereinfachung und Zurückbildung durch das Assyrische, das denselben Vocalismus hat, verbürgt wird, neben dem ebenfalls im Assyrischen noch vorhandenen voca=

lischen Auslaut der Nomina (wogegen die im Arabischen allein herrschende volle Casusbildung ebenso gut für spätere grammatische Entwicklung wie für ursprüngliche Bildung gehalten werden kann) und der Nasalirung der Aussprache am Schluß derselben, welche nochmals nur das Assyrische mit dem Arabismus theilt, hat letzterer reiche Diminutivbildungen, die im Nordsemitischen fast ganz erstorben sind, mit dem Assyrischen die volle, nicht bloß mehr vocalisch auslautende Femininendung, für sich allein die ursprüngliche Form des Dualis, obgleich das Hebräische bezüglich der Bedeutung desselben, der Bezeichnung zunächst nur des paarweise Zusammengehörenden, nicht der Zweiheit schlechtweg, die Priorität beansprucht. Nicht minder zeichnet sich das Südarabisch-Aethiopische durch eine Anzahl ursprünglicher Pronominalbildungen aus und trifft in einigen Erscheinungen auffallend mit dem Assyrischen allein zusammen. Eine Abtrennung des Nordsemitischen von Südsemitismus, also eine ursprüngliche Auswanderung der Assyro-Babylonier, Aramäer, Kanaaniter, Hebräer aus gemeinsamem südsemitischen Sprach- und Völkergebiet bezeugt sich ferner in der bei letzterem vollständigen und regelmäßigen Stammbildung der Verba, die alles Aehnliche bei den Nordsemiten schon in sich begriff und sich als die reichhaltigere Originalbildung zu erkennen gibt, deren Triebkraft bei den Geschiedenen theils erlahmte, theils zum Ersatz hiefür andere aber ärmere Bahnen einschlug, sowie in der passiven Aussprache der Stämme (im Gegensatz zur activen), welche hier durch alle Stammbildungen geht, im Hebräischen dagegen nur in zweien (Pual Hophal) sich erhalten hat, die eben damit bloß als Reste einer ursprünglich weit gleichmäßigeren Bildung sich zu erkennen geben und auch hier die Priorität des Arabischen

constatiren. Einen Punkt mehr gleichmäßiger Ausbildung hat dieses speziell mit dem Hebräischen gemeinsam in dem Artikel, den bloß die beiden Sprachen unter allen semitischen bewahrt haben, und zwar das Arabische in ursprünglicherer Form. Auch dieß deutet nothwendig auf ursprüngliches Zusamensein und hierin verwandte sprachliche Fortbildung, wobei die Ausnahme fortfällt, daß unabhängig von einander die Araber und die Hebräer den Artikel ausgebildet haben könnten. Neuschaffung ganz ähnlicher oder gleicher Bildungen zeigt sich in verwandten Sprachen, nachdem sie sich einmal von einander ausgeschieden haben, der Natur der Sache nach weit seltner, als Bewahrung und allmählige Umbildung derselben in Folge des erlahmenden Sprachtriebes. Ist es sodann unentschieden, ob die arabischen Casusendungen ursprünglich oder später entwickelt sind, so ergibt sich dagegen aus dem Aethiopischen wie dem Assyrischen, daß ursprünglich im Semitischen alle Nomina auf einen, im Hebräischen und Aramäischen verloren gegangenen, vocalischen Auslaut endigten, somit auch hierin das Südsemitische (wieder mit dem Assyrischen) der ursprünglichen Gestalt der Nomina näher geblieben ist, als das Hebräische und Aramäische. Auf das Syntaktische gesehen lassen sich ähnliche Bemerkungen, mit den nämlichen Folgerungen machen: die strenge Beherrschung des Nomen durch das Verb und dessen durchweg noch größere Rektionskraft gegenüber den nordsemitischen Sprachen weisen auf einfachere, also ursprünglichere Beschaffenheit des Satzes, die sich im Süden erhalten hat, während auch die große Freiheit, Regelmäßigkeit und Sauberkeit der arabischen Satzbildung im Ganzen das Resultat lange fortgesetzter Uebung und Bemühung ist. Was endlich den Sprachschatz der verschiedenen semitischen Sprachen betrifft, so ist derselbe in Bezug auf zeitliche Priori-

tät der Stammbedeutungen noch viel zu wenig durchforscht um hierin sicheres aufzustellen. Man muß sich also mit dem wenig Besagenden begnügen, daß das Arabische unzweifelhaft viel alterthümliches Sprachgut enthält, aber auch im Assyrischen, Hebräischen, Aramäischen es an solchem gegenüber dem Südsemitischen nicht fehlt, dem sohin Manches, was sich dort gerettet, in lexikalischer Hinsicht abhanden gekommen ist.

Das Angeführte, welches sich einer eindringenden philologischen Erforschung, wie sie nicht in diese Zeitschrift gehört, noch bedeutend vermehren würde, leitet unabweislich zu Folgerungen, deren hohe Wichtigkeit für die früheste Geschichte der Menschheit und die Wanderungen und Ansiedelungen des Theiles derselben, von welchem die Hauptreligionen zum größern Theil ausgegangen sind, und der auch zuerst die Keime der wahren Religion in sich eingesenkt erhielt, gar nicht unterschätzt werden kann. Beherrschen der Brahmanismus und Buddhismus in der Hauptsache den ausgedehnten östlichen Theil Asiens mit den Inseln, so haben sich Judenthum, Christenthum und Muhammedanismus in das übrige Asien, Europa, größere Theile von Afrika und die neue Welt getheilt; die natürlichen Grundwurzeln dieser Religionen aber gehören dem Semitenthum an und gehen nach dem Stande heutiger Erkenntnisse über das babylonische Tiefland noch weiter südwärts zurück nach Arabien, nicht als autochtone, aber doch als relative Urheimath des gesammten Semitenthums betrachtet, von da an, wo dasselbe in Folge einer großen Völkerscheidung in Mittelasien in vorgeschichtlicher Zeit auf seinen Wanderungen in diese abgelegne Welt geführt wurde. Dieselbe hatte, in umfaßenderer Weise und nach allgemein natürlichem Plane der Providenz

eine ähnliche Bedeutung für die großen geschichtlichen Verhältnisse der alten Welt, wie später der kleine Ausschnitt der semitischen Race, das Judenthum in Palästina für die jüngere Geschichte der Menschheit nach speziellem Plane der Vorsehung. Denn, um jetzt genauer die vorerwähnten Folgerungen ins Auge zu faßen, wir besitzen zwar so wenig mehr eine semitische als eine arische Ursprache, da weder das Arabische, noch das Sanscrit für die eine und die andere anzusehen ist, sondern beide schon Weiterbildungen mit den Eigenthümlichkeiten der betreffenden Völker über die Ursprache hinaus sind, aber mit Beibehaltung einer Menge originaler Ausdrücke, Formen und Bildungen, in welchen das gemeinsame älteste Idiom sich getreuer wiederspiegelt, als in den übrigen Schwestersprachen. Beim Arabischen zeigt sich dieß hauptsächlich darin, daß es nicht bloß über eine größere Anzahl ihm allein oder etwa nur noch dem Assyrischen oder Hebräischen eigenthümlicher, unzweifelhafter alter Bildungen gebietet, sondern daß es auch in den allem Semitischen gemeinsamen Spracherscheinungen größern Reichthum, Fülle, Lebendigkeit und Ursprünglichkeit bekundet. Wie weit aber auch schon das Arabische sich von dem gemeinsamen Urtypus aller semitischen Sprache entfernt, wie lange auch es sich schon selbstständiger entwickelt hat, läßt sich nicht beurtheilen, da hiefür jeder Anhaltspunkt einer Zeitberechnung fehlt.

Jede der andern semitischen Sprachen stellt sich aber wieder in ein besondres, näheres oder entfernteres Verhältniß zum Arabischen: somit muß auch jede derselben, vom Südarabischen, dem Himjarischen und Aethiopischen, das am engsten mit ihm zusammenhängt und sich genau nachweisbar von ihm abgezweigt hat, angefangen auf die Sprache Arabiens, des mittlern und nördlichen, zurückzuführen sein

und müssen von dort die verschiedenen Völker als Träger der übrigen Sprachen ihren Ausgang genommen haben, um losgelöst vom Mutterland und Stock der gemeinsamen Sprache und Bildung ihre eigenthümliche Entwicklung fortzuführen, die zwar eine Menge neuer Keime legte und enfaltete, auch viel ursprüngliches Stammgut verschleuderte, aber doch wieder in andern Fällen theils unmittelbar, theils auf größern und kleinern Umwegen zum Urstamm zurückführt und denselben oft hinter ziemlich durchsichtiger, später gewobner Hülle erkennen oder errathen läßt. — Stimmen so alle geschichtlichen Nachrichten und die Mythologeme dafür, die entlegensten nordsemitischen Völker in ursprünglichem engem Verband mit Babylon und Assyrien und dort wohnhaft zu denken, führen sprachliche Erwägungen die gesammten Nordsemiten noch tiefer herab nach Arabien als Ursprungsland, das zudem sprachliche Einflüsse schon sehr frühe auch nach Westen hin, bis nach Aegypten geltend machte, so ergibt sich, was schon früher angedeutet wurde, für jenes große Land in sehr alter Zeit bereits eine Thatsache, die in ähnlicher Weise dasselbe in neuerer Zeit zum weit hin durch seine auswandernden Stämme herrschenden gemacht hat: mächtige Umgestaltungen, wie solche das Mittelalter und die spätere Zeit Arabien verdankten, sind in ähnlicher Weise schon an der Schwelle der Geschichte von dorther, wenn auch der Natur der Verhältnisse nach auf nicht so umfaßendem Gebiet vollzogen worden. Die Chaliphate in Damaskus und Bagdad standen auf demselben nationalen Wurzelboden mit den zwei Jahrtausende ältern Monarchien von Babylon und Asur-Ninive. Daß die Nordsemiten vielfach andre mythologische Anschauungen und verschiedene Cultformen hatten, wäre ein ungewichtiger Einwand gegen ihren ursprünglichen Verband

mit dem Südsemitismus: jahrhundertlang fortgesezte Mischungen und Berührungen derselben, feindliche und freundliche mit verschiedenen Völkerraçen mußten vielfach ihnen ein andres geistiges Gepräge geben, als das war, welches Arabien, im Ganzen stets unberührt von äußern Einflüssen seinen Stämmen bewahren konnte.

Eine größere Schwierigkeit erhebt sich von Seite der Völkertafel Gen. c. 10, 22 ff. und 11, 10 ff., wornach die Israeliten von Arphaksad mit den andern Hebräern nach alter Tradition ausgegangen wären. Schrader a. O. S. 419 sieht hier einen Ausdruck der Erinnerung daran, daß die Hebräer von Nordosten her über Haran nach dem Westen gegen Paläſtina zogen, was ja nach Gen. 11, 26 ff. unter allen Umständen geschehen ist, auch wenn Ur der Chaldäer, von wo die Terachiden auswanderten, in Babylonien lag. Indem er aber behauptet, daß die Tradition der Völkertafel die Hebräer zuerst aus Arphaksad und erst später den Abraham aus Ur der Chaldäer auswandern lasse, während thatsächlich der Wegzug von Ur nordwärts nach Haran, oder allgemeiner in die Arrapachitis (an Südostarmenien angrenzend) weit früher stattgefunden hätte, so muß er dort eine Verschiebung der localen und ethnographisch zeitlichen Verhältnisse annehmen, ganz wie er sie auch darin findet, daß dort die Südaraber in ihrem Stammvater Joktan, einem Sohn Ebers, den Hebräern gewissermassen coordinirt worden und dann doch von ihrem gemeinsamen Stammvater Abraham abgeleitet seien. Man dürfte sich nach unsrer Meinung ohne Zögern zu jener Annahme bekennen, wenn sie allein die Schwierigkeit lösen könnte. Es wird indeß unter den Semiten die Erinnerung an jene noch frühere gemeinsame Wanderung aus Mittelasien nach dem Süden nicht völlig geschwunden

sein; man scheint daher berechtigt, hier eine Spur derselben zu finden, wonach sie auf derselben Südostarmenien und die angrenzende Landschaft nicht bloß berührten, sondern dort zeitweiligen Aufenthalt nahmen. Daß die Tradition insbesondre den Hebräern und Joktanidischen d. i. Südarabern jenen Aufenthalt, beziehungsweise Ausgangspunkt für weitere Wanderung zueignete, muß ebensogut seinen geschichtlichen wenn auch wie das Meiste für jene älteste Zeit, nicht mehr genauer nachweisbaren Grund haben. Darin wird nun aber allerdings eine Verschiebung genealogischer Ableitung anzunehmen sein, wenn später die Nordaraber direkt von Abraham und Jmael abgeleitet werden. Bei jener (spätern) Wanderung der Terachiden Gen. 11, 26 ff. c. 12 wird dagegen bloß Haran, und nicht speziell Arphaksad als ihr temporärer Aufenthaltsort erwähnt, was jedenfalls unsrer Annahme günstig ist, daß das c. 10 genannte Arphaksad eine Erinnerung an die frühere Wanderung involvire, somit an der rechten Stelle stehe und für kein Hysteronproteron anzusehen sei.

Daß ein längeres Verweilen wandernder Völker in jenen Zeiten wo sie in dunklem aber mächtigem Freiheits- und Selbständigkeitstriebe nach neuen Heimathlanden auszogen, auf Zwischenstationen stattgefunden habe, wo sie sich schon vorhandenen Culturheerden acclimatisirten oder solche erst gründeten, nimmt Schrader a. S. 420 ebenfalls an. Ob dasselbe auf der ursprünglichen Hinwanderung der Semiten nach der Arabischen Halbinsel vor sich gegangen, wie wir es vorhin für die Hebräer in Arphaksad behaupteten, oder auf später erfolgter Auswanderung aus derselben, macht in der Sache keinen Unterschied. — Es wird sodann dort gefragt, ob wohl die Nordsemiten, stammweise die einen nach den

andern, oder in vereinter Masse nach Norden gezogen und sich erst hier, nachdem sie in Mesopotamien gemeinsame Wohnsitze gegründet hatten, wieder von einander getrennt und einzelne Gruppen derselben weiter gewandert seien? Obgleich aber von solchen einzelnen Wanderungen der Phönizier (Canaanäer), Hebräer, Aramäer, Babylonier öfters berichtet wird, so muß man sich doch für die andere Annahme entscheiden. Jene Berichte von einzelnen, gleichsam stoßweise auf einander gefolgten Wanderungen gehören entweder der Sage an oder sind doch sagenhaft ausgeschmückt oder verwechseln Zeit und Ort, indem sie spätere und aus anderm Local erfolgte Auszüge in ältere Zeit versetzen, und harmoniren zudem nicht mit dem Umstande, daß die Nordsemiten mannigfach gleichartige sprachliche Entwickelung und in noch höherm Grade gleiche religiös-mythologische Anschauungen und Begriffe haben. Dieß weist doch unverkennbar auf längeres gemeinsames Zusammenleben der nordsemitischen Stämme und zwar in Babylonien hin, nachdem sie sich von den Südsemiten getrennt und Arabien verlaßen hatten. Und erst aus Babylonien erfolgten jene weitern Züge der Phönizier, Hebräer, Syrer, welche zu den Niederlassungen führten, in denen wir jene Völker in frühester geschichtlicher Zeit vorfinden. Auf keinen Fall dürfte man aber die fünf Dynastien des Berosus, welche (mit Ausnahme der ersten mythischen) Babylonien seit Mitte des dritten Jahrtausends bis nach 1300 beherrschten, mit (ex hyp.) Einwanderungen der genannten semitischen Völker in Babylonien, das sie von Arabien her nach einander in Besitz genommen hätten, identifiziren, denn sogleich die zweite, medische Dynastie bei Berosus war eine turanische und die fünfte, arabische würde weder auf die Aramäer, noch die Phöniko-Hebräer paßen,

welche zur Zeit der Herrschaft der arabischen Dynastie über Babylonien schon längst sich im Gegensatz zum Arabismus individualisirt und verselbständigt hatten. Süd- und Nordsemiten waren längst getrennt als die medische Dynastie in Babylonien auftrat, und nur das kann vermuthet werden, daß die spätern Auswanderungen nordsemitischer Völker aus Babylonien in Beziehung zu dem Aufkommen der Berosus'schen Dynastien gestanden sind, somit etwa der Zeit vor Mitte des dritten bis zu der des zweiten Jahrhunderts angehört haben.

Die in die Völkertafel 1 Mos. 10 ff. versprengte Nachricht von dem Kuschiten Nimrod und seiner Gründung oder doch Beherrschung des ältesten babylonischen Staates zeigt zwar nach allem die Verdichtung ursprünglicher Völkergeschichte in Leben und Thaten einer einzelnen Persönlichkeit, in welchen jene symbolisch sich darstellt, gibt aber auch so einen sichern Fingerzeig für die ursprüngliche Bevölkerung Babyloniens. Nimrod ist hamitischer Abkunft und constatirt hamitische Bestandtheile im alten Chaldäerstaate, wie solche auch durch Hellanikus (Steph. Byz. u. Chaldäer) und A. bezeugt sind, nach denen die Babylonier ursprünglich Kephener hießen; Kephenia aber war der Name des asiatischen Aethiopiens. Hamitische Kuschiten nun fanden sich außer in Afrika nur noch im südlichen und südöstlichen Arabien, von wo demnach die nimrodischen Schaaren nach Mesopotamien gewandert sein müßen. Daß aber wohl (Schrader a. O. S. 421) Nimrod, d. h. die aus Südarabien in Babylonien eingewanderten Kuschiten bloß die eingewanderten semitischen Babylonier bezeichnen sollen, geht zu stark gegen den Wortlaut des Berichtes der Genes., welche Nimrod einmal einen Kuschiten, nicht Semiten nennt, und hat auch das sonstige

noch spätere Vorkommen hamitischer Elemente in Mesopotamien gegen sich. Wenn aber auch Kuschiten und Südaraber in der Darstellung in einander übergehen und ihre Stellen wechseln, wenn Havila und Seba 1 Mos. 10, 7 Kuschiten, dagegen V. 29 semitische Joktaniden, Scheba und Dedan ebendort Kuschiten, 25, 3 jedoch Araber von der Ketura genannt werden, so beweist auch dieß höchstens Verwechslung, und nicht Identität, und das turanische Element in der Bevölkerung der chaldäischen Tiefebene bleibt um so sicherer als ein Mitfactor der ursprünglichen dortigen Volksverhältnisse bestehen, als ein solches noch in dem von Babel ausgegangnen assyrischen Reiche nachgewiesen ist (Spiegel unt. Ninive in Herzogs R. Enc.). Die hamitische Einwanderung vollzog sich aber sicher in Verbindung mit semitischen Südarabern, die sich unterstützt von nachwandern-Schaaren ihrer Landsleute allmählig zu dem herrschenden Volkskern in Babylonien herausarbeiteten und die kuschitischen Elemente mehr und mehr zurückdrängten. Ein solcher ursprünglicher Zusammenhang Babyloniens mit Südarabien, beziehungsweise eine starke semitische Colonisirung des erstern Landes vom letztern aus erweist sich auch durch die auffallende Berührung beider Volksgebiete in eigenthümlichen religiös-mythologischen Anschauungen, die sich neben Babylonien nur noch bei den spätern Bewohnern Südarabiens, den Himjaren sich finden (Schrader a. O. S. 422).

Ist das babylonische Tiefland als zweite gemeinsame Heimath der nun außerhalb der arabischen Halbinsel befindlichen Semiten erkannt, so hat man es für die Folgezeit, nicht minder wie jene für die älteste, als Mutterland neuer Colonisationen zu betrachten. Als solche stellen sich die der Aramäer, Phöniko-Kananäer und Hebräer dar. Die Ara-

mäer verstehen wir hier als Gesammtname der semitischen Stämme, welche das umfassende Gebiet bewohnten, das im Norden durch Armenien, westlich durch das Taurusgebirge, den Orontes und Leontes, sowie den Libanon begrenzt wird, im Süden und Südosten aber in die Arabia deserta verläuft und ostwärts bis an den Euphrat, theilweise an den Tigris reicht. Er sind die Chatti (Chethiter) der assyrischen, Cheta der ägyptischen Denkmale, später in der griechisch römischen Zeit ward ihr Land gewöhnlich Syrien (das verkürzte Assyrien) genannt, mit dem Kernland in der Mitte, dem Aram der beiden Ströme, wo die Abrahamiden vor ihrem Zuge nach Palästina wohnten, mit Damaskus, wo die Sage ebenfalls den Abraham vorübergehend eingebürgert hat, sammt dem südlich davon belegenen Aram Zoba und Aram des Hauses Rechob (2 Sam. 10, 6) in der Nähe des Hauran. Von den Aramäern sagt Amos 9, 7, daß sie aus dem Lande Kir gekommen seien, jedenfalls nicht der Landschaft am Kur nördlich von Armenien, da Kir im assyrischen Reiche lag, welches niemals über Armenien hinaus sich erstreckte. Es muß eine (noch nicht näher bestimmbare) später assyrische Landschaft darunter verstanden sein, und dann hat Amos wenigstens eine nähere, vielleicht die nächste Station angegeben, auf welcher die Aramäer nach ihrer Abtrennung von Semitenheerde Babyloniens sich aufhielten, bevor sie den oben begrenzten Ländercomplex einzunehmen und zu bevölkern begannen. Denn nicht zu bezweifeln steht, daß sie gleich den Assyrern, nur ungleich früher aus Babylonien kamen, dessen früheste Emigration, die dasselbe leichtlich schon tausend Jahre verlassen hatte, ehe der Aramäer Cuschan Rischataim, Anfangs der Richterzeit, Israel bekriegte und acht Jahre lang in Unterwürfigkeit hielt.

(Richt. 3, 8.) Je mehr Verwandschaft das Assyrische übrigens mit der hebräischen Sprache hat, desto weniger Berührungspunkte hat es mit dem Aramäischen, obgleich Assyrer und Aramäer in West und Nord weithin zusammengrenzten.

Dieß ist ein weiterer Beleg dafür, daß die Aramäer schon sehr frühe das Tiefland verlaßen haben müßen und in ihrer sprachlichen Entwiklung, welcher der vielfach rauhe und stark gebirgige Charakter ihrer neuen Heimath etwas Dürftiges, Herbes und Einförmiges verlieh, schon ziemlich abgeschlossen hatten, als das assyrische Reich entstand und ihnen, die es nie zu einem großen Staatswesen brachten, Gebietstheile abrang. Obwohl aramäische Sprache und Schrift zu einer Art lingua franca,, Verkehrssprache und Schrift für den größten Theil Vorderasiens wurde, ungefähr wie heute das Vulgärarabische, oder das Italienische im vordern, das Englische im östlichen Morgenland, so ist doch von der ältern Gestaltung desselben verhältnißmäßig Weniges bekannt, das Meiste davon im südwestlichen Dialekt, der bis an die Grenze Babyloniens und gegen den Jordan hin reichte, in welchem auch die bekannten Abschnitte in den Büchern Esra und Daniel geschrieben sind. Derselbe heißt seit Hieronymus (zu Daniel 2, 4) chaldäische Sprache, ganz verkehrt, da die alten Chaldäer Babyloniens, deren Name ebenso mißverständlich später auf eine einzelne Classe babylonischer Weisen oder auf die ganze Gelehrtenkaste des Reiches übertragen wurde, nicht aramäisch redeten. Noch weniger bekannt ist uns in frühern Denkmalen der nordöstliche mesopotamisch-damascenische Dialekt, die später s. g. syrische Sprache, die erst durch das Christenthum in Edessa und Nisibis einen neuen Aufschwung nahm und Literatursprache geworden zu scheint, als welche sie sich über die arabischen

Invasionen hinaus bis ins dreizehnte Jahrhundert erhielt und im Neusyrischen kümmerlich noch fortdauert. Deutlich stellt auch die Religion der Aramäer dieselben sammt den andern nordsemitischen Mythologien zu Babylonien, auf welches der aramäische Sonnengott Baal, die Mondgöttin Astarte, beide auch für die Hebräer von starker Anziehungskraft, die syrische Aphrodite (Baaltis), der syrisch nabathäische Adar, Thammuz (Ez. 8, 14) und Derketo (Atargates in Hierapolis, die auch im philistäischen Askalon verehrte Fischgottheit) zurückweisen.

Noch haben wir von den Canaanitern zu reden, ehe die Einwanderung der Hebräer ins Auge gefaßt werden kann. Erst der spätere Haß Iraels gegen Canaan hat das Verständniß der ursprünglichen Wechselverhältnisse zwischen Hebräern und Canaanitern für eine lange Folgezeit getrübt, da dasselbe doch sich namentlich im Licht der Sprachgeschichte als ein sehr enges darstellt. Canaan, s. v. a. Niederland, hieß ursprünglich der nordöstlich gelegne Küstenstrich am Mittelmeer im Gegensatz zu dem palästinischen Binnen- und Gebirgsland (4 Mos. 13 29), und übertrug seinen Namen sodann auf das ganze Westjordanland, während das Ostjordanische den Namen Land Gilead behielt. Die Canaaniter im nächsten, engern Sinn waren demnach die Phönizier, und das Wort steht in dieser strikten Bedeutung noch häufig genug im alten Testament, in Stellen, wo Canaaniter neben andern palästinensischen Völkern aufgeführt werden. Sie erscheinen neben den Pheresitern (Landbewohner gegenüber den Städtern) 1 Mos. 13, 7; neben Hevithern und Hethitern 2 Mos. 23, 28, wiederholt neben den drei genannten zusammen mit Amoritern und Jebusitern. Ueberall in solchen Stellen sind die Canaaniter im ursprünglichen engern Sinn,

die später sogenannten Phönizier zu verstehn, das älteste und berühmteste Handelsvolk Vorderasiens, weshalb Canaaniter schon frühzeitig (bei Hos. 12, 8 und Hiob 40, 30) geradezu den Handelsmann bedeutete. Noch gewöhnlicher wird aber das Wort im weitern Sinn von sämmtlichen heidnischen Bewohnern des Landes vom Mittelmeer bis zum Jordan gebraucht, die Bewohner des Küstenstrichs im Norden des Karmel natürlich eingeschlossen. In diesem Sinn werden Jos. 12, 8 ff. 31 von Josua besiegte Könige aufgeführt, ist Richt. 1, 7 von 70 kananit. Königen die Rede und wird schon 1 Mos. 10, 15 Canaan, der Heros Eponymus des ganzen Landes, der Sohn des Ham, als Stammvater von elf Völkerschaften aufgestellt, von welchen einzelne anderwärts als Bewohner des Mittellandes erscheinen.

Ueber die frühern Wohnsitze der Phönizier und übrigen Canaaniter sind wir zuverläßiger unterrichtet, als über die aller übrigen semitischen Völker, zu welchen wir sie einstweilen zählen, obgleich die Völkertafel ihnen kuschitische Abkunft gibt. Man verdankt die zahlreichen und verläßlichen Nachrichten des Alterthums über die früheren Wanderungen der Phönizier der großen Bedeutung, in welcher sich das gewandte und mächtige Handelsvolk viele Jahrhunderte zu erhalten wußte. Einstimmig wird als Heimath dieser Völkerschicht das Tiefland des vereinigten Tigris und Euphrat bis an den persischen Meerbusen angegeben, mögen sie nun den Namen Canaaniter (Niederländer, wie auch noch die Punier Nordafrika's sich nannten) schon dort geführt oder erst in Palästina durch Uebertragung von den Bewohnern des nördlichen Küstenlandes erhalten haben. Und auch nach eigner, einheimischer Ueberlieferung führen die Canaaniter sich auf jene Grenzlandschaften zwischen der arabischen Halbinsel und

Nordbabylonien mit Mesopotamien zurück. Herodot (VII., 89) sagt zugleich, daß diese Angaben der Phönizier durch persische (babylonische) Geschichtschreiber bestätigt werden. Ebenso berichtet bei Strabo XVI., 382 Eratosthenes, daß die Bewohner der (jetzt s. g. Bahrein) Inseln Tyros und Arados im Erythräischen Meer (persischen M. Busen), wo sich phönizische Heiligthümer befinden, die gleichgenannten Tyrus und Aradus in Phönizien als Colonien ihres Volkes in Anspruch nehmen, und der Scholiast zu Dionysius Periegetes nennt die Erythräer, d. h. die Anwohner des persischen Meerbusens, zu welchen die Phönizier gehören, Abkömmlinge der Araber am erythräischen Meer. Aehnlich Ptolemäus und Plinius. Um so leichter erklärt sich der uralte Verkehr der Phönizier (jedenfalls seit dem 15. Jahrh.) mit Südarabien, das ihnen Balsam, Weihrauh, Ebenholz, Zimmt, Elfenbein und Gold mit Perlen und Edelsteinen lieferte. Aus Trogus Pompejus (Justin XVIII., 3) erfährt man weiter, daß die Canaaniter in Folge eines Erdbebens vom persischen Meerbusen ausgewandert seien und sich zuerst in einer assyrischen Sumpfebene niedergelassen haben, am untern Euphrat also, in dessen Nähe auch später noch phönizische Gründungen und von ihnen ausgegangene Colonien genannt werden. Von da zogen sie östlich vom Euphrat nach Norden, gründeten in Mesopotamien unter andern Orten Nisibis und wandten sich westwärts nach Syrien, wo sie wieder Laisch und Hamath bauten, bis sie endlich dauernd sich an der syrischen Küste niederließen. Schon am persischen Meerbusen hatten die Phönizier die Avviter zu Nachbarn, und wir finden letztere wieder neben ihnen, südlich an der palästinischen Küste gegen Philistäa hin. Damit kommt das Zeugniß des Stefanus Byzant. überein, der Gaza durch einen Flücht-

ling vom erythräischen Meer her erbaut sein läßt. Beide, Phönizier und die ihnen stammverwandten Avviter werden somit aus denselben Anläßen und gleichzeitig vom persischen Golf ausgewandert oder vertrieben und über Nord nach Westen gewandert sein. Die Phönizier, d. h. die rothen Menschen kamen aber aus noch entlegnerem Süden, am Westufer des erythräischen Meeres herauf, auf welches mit seinen Inseln ihre gleichbedeutende griechische Benennung als Durchzugs- und Colonisationsland derselben weist. Auch die Völkertafel (Gen. 10, 6. 15), welche die Phöniko-Canaaniter zu dem Hamitenstamm rechnet, bezeichnet sie dadurch als Südländer, da die Hamiten (Kuschäer) Südasien und Afrika bewohnten. Rothe Bevölkerung bedeutet nun aber auch Himjar, und die arabischen Himjariten nahmen den Süden der großen Halbinsel vollends ein, nachdem die ihnen stammverwandte Bevölkerung der später so gen. Phönizier sich von ihnen getrennt hatte. Auch hier ist also Arabien, näherhin Südarabien als Mutterland eines großen Culturvolkes des höchsten Alterthums erwiesen. Ob aber auch eines semitischen, wie die übrigen waren, oder nach der Völkertafel eines hamitischen? ist wohl nie mehr auszumachen. Die Sprache stellt scheinbar widerspruchlos die Canaaniter zu den Semiten, denn sie redeten, wie auch später die Punier, das Hebräische nahezu so wie wir es im alten Testament haben; sind jedoch die Angaben der Völkertafel strikte zu nehmen, so saßen sie entweder schon sehr frühe mit so überwiegenden Massen hamitischer Bevölkerung, die sich gern unter die Semiten drängte, vermengt in Südarabien, daß sie unter den Hamiten aufgiengen, ausgenommen die Sprache, welche letztere von den höher stehenden Besiegten annahmen, oder der ganze Kern der Canaanitischen

Nation war von Hause aus hamitisch, nahm aber schon in Südarabien und dem persischen Golf entlang auf ihren frühesten Wanderungen, oder während ihres langen Aufenthalts in Mesopotamien den semitischen Dialekt an, den sie vollends in Palästina und an der Mittelmeerküste zu eigenthümlicher Ausbildung brachten und den erst viel später einwandernden Hebräern mittheilten. Im erstern Fall finden wir in neuerer Zeit die Bulgaren, einen uralisch finnischen Stamm, der aber frühzeitig seine turanische Nationalität, freilich zugleich auch seine Sprache an die in der balkanischen Halbinsel überwuchernden Slaven verlor. Die Völkertafel nennt dann a potiori das ursprünglich semitische Volk ein hamitisches, was uns nicht hindert, dasselbe nach seinem Ursprung und der Sprache wieder unter die Semiten einzureihen, denen es auch nach seinen religiös mythologischen und philosophischen Anschauungen angehört.

2.

Ueber den Proceß und die Unterwerfung Meister Eckharts.

Von Professor Dr. Lütolf
Chorherrn in Luzern.

Durch Georg Waitz auf die im vaticanischen Archiv liegenden Acten des gegen Meister Eckhart geführten Processes aufmerksam geworden, verschaffte sich Franz Pfeiffer 1857 Abschriften davon, die jedoch die rechte Lesart nicht durchweg getroffen zu haben scheinen. Er wollte sie für den zweiten Theil seiner Ausgabe der Werke Eckharts verwenden; allein allzufrüh raffte ihn der Tod hinweg. Die Abschriften erwarb nun Hr. Director D. Halm für die königliche Staatsbibliothek in München, wo sie der dortige Gymnasialprofessor Licentiat Wilhelm Preger 1869 zu einer unter den Schriften der königlich bairischen Akademie erschienenen Abhandlung „Meister Eckhart und die Inquisition" benützte, dann, 1874, wiederum in seiner „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" verwerthete.

Da wir aber in der Auffassung der betreffenden von Preger mitgetheilten Actenstücke uns nicht durchweg mit ihm in Uebereinstimmung finden, erlauben wir uns diesen Proceß nochmals durchzusprechen.

Die ersten Spuren von Anrüchigkeit Meister Eckharts wegen seines Verhältnisses zu den häretischen Begharden möchte Preger in das Jahr 1317 verlegen. In seiner Schrift für „Swester Katrei“ von Straßburg (Ausgabe Pfeiffers S. 462) sagt nämlich der Meister: „Sant Paulus sprichet von den heiligen martirêren unde von den vriunden unsers herren 'sie sint tôt'. daz sulle wir alsô verstân, daz wir tôt müezen sîn. Ich spriche: wer niht ze grunde tôt ist, der mac die minnesten heilikeit niht bekennen, die got sînen geminneten friunden in offenbarete. Ir sult wizzen, alsô lange als du weist, wer din vater unde din muoter ist gewesen in der zît, sô wizzest, daz dû des rehten tôdes tôt niht enbist. Ich spriche mî: also lange als dich daz berüeret, daz man dîne bîhte nit hören wil noch dir gotes lîchnam niht geben wil noch dich nieman beherbergen wil und alle menschen dich versmôhen, als lange du daz vindest in dir, daz dich daz berüeren mac, sô wizzist, daß dû dem rehten tode vremde bist.“

In dieser Stelle sowohl als im ganzen Tractate wollen nur die Wege zur höhern Vollkommenheit nachgewiesen werden und unter die bezüglichen Führungen gehört noch jene Gehorsams- und Entsagungsprobe, wo der geistige Führer und Vater Beicht und Communion zeitweise nicht gestattet. Wollte man aber diese Stelle auf einen concreten Fall beziehen und daraus auf andere Thatsachen schließen, so würde man zu weit gehen. Und sicher geht Hr. Preger zu weit, wenn er annimmt, Schwester Katrei, wahrscheinlich eine Waldschwester (sofern eine Stelle S. 465 wörtlich zu nehmen ist) sei 1317 vom Edict des Straßburger Bischofs gegen die häretischen Begharden und Beginen betroffen worden.

Damit fällt aber auch ein Stein aus Pregers chronologischem Gebäude der Eckart'schen Schriften dahin. Die Entstehungszeit des fraglichen Tractates ist also noch eine offene Frage. Freilich sucht Preger (Geschichte der Mystik I, 351) seine Ansicht mit den Worten zu erhärten: „Unter den als häretisch bezeichneten Sätzen der Begharden führt der Bischof auch solche an, welche in auffallender Weise mit Sätzen in Schwester Katrei übereinstimmen, wenngleich sie anders gemeint sind als dort. Dort verdammt der Bischof der Begharden Glauben: „se esse Deum per naturam sine distinctione", und hier ruft Schwester Katrei: „freuet euch mit mir, ich bin Gott worden". Dort behaupten die Begharden: „quod non est infernum nec purgatorium" und bei Schwester Katrei heißt es, „das Fegefeuer ist ein angenommen Ding als eine Buße". Die volle Stelle lautet (Pfeiffer S. 470): „Helle ist niht dan ein wesen. Waz hie der liute wesen ist, daz blîbet êwiclichir wesen, alsô ob sie drinne funden werden. Menge liute wênent hie haben ein wesen der crêature unde wênent dort besitzen ein götlich wesen. Des enmac niht sîn. Wizzet, daz vil liute dâ inne wirt betrogen. Daz vegefiur ist ein angenommen dinc als ein buoze, daz nimt ende". Schwester Katrei läugnet Hölle und Fegfeuer nicht, sie erklärt sie.

Die erste sichere Thatsache, wo gegen Meister Eckhart wegen „mala familiaritas" Klage erhoben wird, gehört in's Jahr 1320, da derselbe Prior zu Frankfurt war. Jetzt nämlich ertheilte der Ordensmeister Herveus den Prioren von Worms und Mainz den Auftrag, hierüber zu untersuchen mit den Worten: „habui etiam delationes graves de fratre Ekardo nostro priore apud Franckefort, et de fratre Theodorico de s. Martino, de malis

familiaritatibus et suspectis et idcirco de ipsis duobus signanter inquiratis sollicite“ u. s. f. Datum Metis pridie idus Augusti (1320). (Preger Gesch. d. Myst. 353) [1]). Da allen Anzeichen nach das sittliche Leben Eckharts untadelhaft, ja erbaulich war, so glaubt man den Ausdruck mala familiaritas nur auf den Umgang mit der Häresie verdächtigen Personen beziehen zu dürfen. Das Ergebniß dieser Untersuchung ist unbekannt; nur weiß man, daß im folgenden Jahre der Orden das Verbot der mala familiaritas wieder betonte. Meister Eckhart trat bald hernach als Lesemeister in Köln auf; der Orden muß also seine Rechtgläubigkeit nicht bezweifelt haben. Aber neue Gerüchte erhoben sich wider ihn.

Zu Venedig auf dem Generalcapitel des Ordens erhielt 1325 Gervasius Prior zu Angers den Auftrag, zu untersuchen: inwiefern die Klage begründet sei, daß deutsche Ordensbrüder in deutschen Predigten das unwissende Volk zum Irrthum verleiten. Da wir bald nach diesem den Proceß gegen Meister Eckhart angehoben sehen, so liegt die Vermuthung nahe, daß jener Vorwurf schon ihm gegolten habe; doch sehen wir bald nicht den Prior Gervasius, sondern den Meister Nicolaus von Straßburg mit einer Untersuchung gegen Eckhart beauftragt und dieser erfuhr die mildeste Beurtheilung. Preger sagt (S. 356) geradezu: „Eckhart wurde freigesprochen“. Der Dominicanerorden als

1) Dagegen Gieseler, Kirchengeschichte II, 3. 2. Aufl. (1849) S. 247: Schon 1324 wurde Eckhart, damals Prior in Frankfurt a. M., auf Befehl des Dominicanergenerals in Untersuchung gezogen“. (Schmidt, Étude sur le mysticisme allemand au XIVe siècle. pag. 14. — Da mir das letztere Werk nicht zu Gebot stand, so kenne ich Schmidts Beweise nicht; wenigstens in seinem Artikel über Eckhart in Herzogs Realencyclopädie sagt er hievon nichts mehr.

solcher hatte allerdings ein Interesse, daß ein so hervorragendes Mitglied desselben nicht durch kirchliche Censuren als Irrlehrer und Volksverführer hingestellt werde; gleichwohl waren es gerade Dominicaner die mit andern dem Erzbischof von Köln, Heinrich von Virneburg, Waffen wider Eckhart boten.

Heinrich von Virneburg, der vom Mai 1304 bis 5/6 Januar 1332 auf dem Kölner Stuhle saß und vielleicht schon bei der zu Venedig geschehenen Anregung die Hand mit im Spiele hatte, war keineswegs der Ansicht, daß Eckharts Speculationen und Wirksamkeit so ganz zu rechtfertigen seien und wie er überhaupt der Irrlehre in seinem Bisthume, oft sogar unter schwierigen Verhältnissen [1]), scharf zusetzte, so ließ er auch das Rechtsverfahren gegen Meister Eckhart nicht ruhen, ja er leitete auch ein solches gegen Meister Nicolaus von Straßburg ein und beauftragte um die Mitte des Jahres 1326, etwas vor oder nach, seine Commissarien mit der Führung des Processes.

Es war am 14. Januar 1327, als zu Cöln im alten Capitelhaus am Domplatze ungefähr zur Zeit als dort die Terz gesungen wurde, Meister Reiner, Doctor der Theologie, Domherr zu Cöln und Pönitentiar des Erzbischofs, Bruder Albert von Mailand, Lesemeister der Minderbrüder, beide des Erzbischofs abgeordnete Commissare sowie der Official der Cölner Curie, Herr Godeschalk, und Meister Giofred den vom hl. Künibert, beide Domherren der Kirche von Cöln und der öffentliche Notar Johannes Hosiani beisammen saßen und nun vor ihnen im Beisein von zwölf genannten Zeugen, wovon zehn dem Dominicanerorden an-

1) vergl. Binterim deutsche Concilien VI, 132 ff.

gehörten, Bruder Nicolaus von Straßburg, Lesemeister der Dominicaner zu Cöln, erschien. Unter Versicherung, er sei der vom Papst ernannte Vicar für die deutsche Provinz seines Ordens, verlas er eine Schrift in welcher stand: Da der Erzbischof von Solchen, die auf den Predigerorden offenbar eifersüchtig seien, eine falsche Angabe angenommen habe, ohne den andern Theil genugsam angehört, noch in gehöriger Weise vorberufen zu haben, während doch in solcher Angelegenheit das Rechtsverfahren Vorsicht verlange: so bestreite er — ohne die dem Erzbischof schuldige Ehrfurcht dadurch im Grundsatz zu verletzen — die Befugniß desselben in dieser obschwebenden Sache; denn eine solche Befugniß stehe durch päpstliche Uebertragung in Sachen seines Ordens in Deutschland nur ihm zu; kraft derselben sei er es, dem in allem was Glauben und Sitten belange, über die Brüder dieser Provinz die besondere Vollmacht zustehe und eben daraus folge auch, daß er noch mehr als seine Mitbrüder von der bischöflichen Gewalt befreit sei. Allerdings sei diese in Sachen der Glaubensuntersuchung die Regel, aber nicht ohne Ausnahme; sei doch der Predigerorden von der Kirche gerade dazu eingesetzt, die Irrthümer anderer auszurotten. Aber auch ohne dieß Privileg des Ordens wäre das Verfahren der erzbischöflichen Commission gegen ihn, Bruder Nicolaus, grundlos, da er den Commissaren in allen ihr Amt betreffenden Dingen den Bruder Wilhelm von Nidecke ganz frei gewährt habe; in andern Dingen aber, auch im Falle derselbe an das Verhör des Erzbischofs appellirt oder vor das erzbischöfliche Forum gehört hätte, habe er doch nicht der Gewalt des päpstlichen Vicars entzogen werden dürfen, weil sich dieß mit der Ordnung nicht vertrage. Deßungeachtet habe ihn (den

päpstlichen Vicar) der Erzbischof in ungebührender Weise ins Recht gerufen [1]).

Man sieht, es handelte sich hier um eine Untersuchung, wo ein Theil der einzuvernehmenden Personen vor das Forum der erzbischöflichen Commissarien, ein anderer Theil vor dasjenige des päpstlichen Vicars gehörte; doch bedurften die erstern bei ihrer Untersuchung auch der Mithilfe eines Dominicaners aus Cöln, des Bruders Wilhelm von Nidecke. Das Nähere ist unbekannt. Doch ergibt sich aus spätern Acten, daß es sich um eine Glaubensuntersuchung handelte, wobei sowohl Laien als Dominicaner zu verhören waren [2]). Die erstern hatte der erzbischöfliche Richter zu verhören und insofern dabei von Seite der Dominicaner eine Mitwirkung nöthig war, wurde sie von den Ordensobern zugestanden und Bruder Wilhelm von Nidecke zur Verfügung gestellt. Die erzbischöfliche Commission wollte aber auch Dominicaner vor ihr Forum ziehen, was aber der päpstliche Vicar kraft seiner Vollmacht nicht zugeben konnte; daher der Conflict. Sei es nun, daß die erzbischöflichen Bevollmächtigten den Meister Nicolaus von Straßburg der Begünstigung der Häresie bezichtigten, oder der Behinderung ihres Amtes oder beider Dinge zugleich -- sie luden ihn im Namen des Erzbischofs vor. Er erschien am erwähnten Tage, pro=

---

1) Erklärung und Protestation des Nicolaus von Straßburg zu Cöln den 14. Januar 1327, abgedruckt in den Abhandlungen der Münchner Akademie, histor. Classe. Bd. XI. 2. Abth. S. 29 f.

2) Der Minorit Heinrich von Thalheim sagt in dem unten anzuführenden Briefe: licet fr. Nicolaus fuisset de praedictis favoribus (die er Eckhart gewährte) accusatis coram commissariis ad hoc datis per ipsum dominum archiepiscopum Coloniensem et tandem per sententiam ipsorum commissariorum ut fautor judicatis ....

testirte aber gegen ihre Competenz, beklagte sich über ein Verfahren, das für seinen ganzen Orden schimpflich sei und hauptsächlich die Gewalt des Papstes verletze — ordinem meum praedictum graviter notando, potestati summi pontificis principaliter derogando. Hierauf appellirte er feierlich an den apostolischen Stuhl: Ideo ego frater Nicolaus praedictus, sentiens me et provinciam mihi decretam gravatos, in his scriptis ad sedem apostolicam appello, et apostolos iterum et iterum peto, insinuans hujusmodi appellationem vobis testimonio praesentium singulorum et specialiter tui notarii publici hic praesentis, rogans te ut praemissa in publicam formam redigas, tuoque signo consuete signes. Er verlangte also beharrlich den Anerkennungsbrief (apostolos) seiner Appellation, indem er als Zeugen derselben sowohl den Notar als die mitgebrachten Männer [1]) anrief und von erstern einen besiegelten Brief hierüber begehrte. Da forderte auch Herr Godeschalk, der Official, eine Abschrift über diesen Hergang und bezeichnete dem Appellanten den Termin (terminum juris) bis wann er den Apostelbrief haben könne. Johannes Hosiani, der kaiserliche Notar, stellte sofort die verlangte Urkunde an Meister Nicolaus von Straßburg aus [2]).

1) Praesentibus viris religiosis fratribus Johanne de Gryfensteyn priore, Johanne de Monasterio, Johanne de Tambach Hermanno de Summo, Johanne dicto Juvenis, Wilhelmo de Nidecken, Hermanno de Sterrengassen, Brunone Scherfgin, Ulrico de Straysburk, Hermanno de Summo (?) ordinis praedicatorum, fratre Conradino de Aquis ordinis fratrum minorum domorum Coloniensium et Gobelino de Belze publico notario testibus ad permissa vocatis et rogatis.

2) Die schon angeführte Urkunde vom 14. Januar 1327.

Dieß geschah, wie bemerkt, zur Zeit der Prim oder Terz des 14. Januars 1327; ungeachtet dieser Appellation aber führten die Commissare schon bei der nächsten Nonzeit den Proceß wider Meister Nicolaus fort. Da verfügte sich derselbe schon am folgenden Tage zur Vesperzeit zum erzbischöflichen Commissar Domherr Magister Reiner in seine Wohnung um in Gegenwart des öffentlichen Schreibers Hermann de Breynet, des Priors der Dominicaner zu Cöln Johannes von Greyfenstein, Theodorichs von Worms aus dem Dominicanerkloster zu Coblenz, Medardus von Löwen aus dem Kloster derselben zu Cöln, des Meisters Gerard Ruf, Fürsprecher der Curie zu Cöln und Heinrichs von S. Lupus, Magister Reiners Cleriker, um seine Appellation aufrecht zu erhalten. Das neue Verfahren der Commissare, — behauptete er in seiner Schrift die er vorlas — sei schon deßhalb ungültig, weil sie dem Erzbischof von seiner Berufung an den hl. Stuhl jedenfalls hätten Kenntniß geben sollen, was in der kurzen Frist zwischen der Prim oder Terz und der Non gewiß nicht hätte geschehen können, folglich seien sie eigenmächtig gegen ihn vorgegangen und dieß in der Absicht, um seine Dazwischenkunft gegenüber einigen seiner Jurisdiction unterstellten Ordensbrüdern, die bei der Inquisition hätten mitwirken sollen, zu vereiteln. Welche Brüder dieß seien, habe er aus dem Mandat der Commissare leicht errathen können. Ihr unbefugtes Vorgehen gegenüber dem päpstlichen Vicar lasse ihre Handlungsweise sogar als eine gegen einen Glaubenssatz gerichtete erscheinen und stelle thatsächlich in Abrede, daß der Papst das Ansehen der Schlüssel besitze und Nachfolger Petri sei, wie denn die hl. Kirche des Bestimmtesten lehre, daß der Papst dem Petrus nicht blos in gleicher, sondern in derselben Vollmacht nach-

folge. Da nun durch solche Enormitäten und unmöglichen Processe der apostolische Stuhl beeinträchtigt werde, zumal in einem Glaubenspuncte, überdieß er, der päpstliche Vicar und die ihm anvertraute Provinz vielfach beschwert würden, so appellire er inständig sowohl für sich als seine vorgenannten Brüder an den hl. Stuhl und verlange die Apostelbriefe, indem er den Commissaren als peremtorischen Termin (termini peremptorii) den nächsten 4. Mai (crastinum dominicae Jubilate) sowohl in Hinsicht des Geschehenen, als speciell des erwähnten Glaubensartikels bezeichne, wo dann hierin von Ebendemselben (dem Papste) erkannt werden möge, dessen Macht sie offenbar wissentlich geschmälert hätten. Auch über diesen Vorgang verlangte Nicolaus vom anwesenden Notar einen Brief mit Anführung der Zeugen. Magister Reiner hingegen begehrte seinerseits eine Abschrift dieser Appellation und erklärte sich bereit innerhalb der gesetzlichen Frist die Aposteln auszuhändigen. Meister Nicolaus bemerkte dazu: daß eine solche Copie eigentlich, weil er keine Jurisdiction habe, wie er nachgewiesen, ihm nicht gebühre [1]).

Aus der Wohnung des Domherrn Reiner begab sich Meister Nicolaus mit demselben Notar und den übrigen Zeugen um die Zeit der Complet in das Minoritenkloster und wiederholte hier in Gegenwart sowohl seiner eigenen Zeugen als mehrerer Minoriten [2]) seine Rechtsverwahrung und Berufung an den Papst [3]).

---

1) Zweiter Protest des Meister Nicolaus datum et actum Cöln 15. Januar 1327: daselbst S. 34 f.

2) Praesentibus viris religiosis fratribus Gerwino custode Romano, Conrado de Aquis, Johanne de Colonia, Johanne de Juliaco ordinis Minorum.

3) Dritter Protest desselben vom gleichen Datum: daselbst S. 36 f.

Bei dieser bisherigen Auffassung nun finden wir uns überdieß in zwei Punkten nicht in Uebereinstimmung mit Preger. Einmal meint er, daß es im freien Ermessen der Commissare, d. h. des Erzbischofs gestanden sei, die Berufung an den Papst anzunehmen oder nicht. Aber dadurch wäre eigentlich in solchen Dingen das Appellationsrecht selbst illusorisch geworden, was gewiß nicht in der Absicht der Kirche lag. Der fragliche Termin hinsichtlich der Aushändigung der Aposteln hatte also nicht den Sinn: daß der Richter Bedenkzeit habe ob er sie überhaupt geben wolle oder nicht; sondern man wollte einem Ausgleich der Parteien unter sich oder reiferer Ueberlegung nicht durch allzuschnelles Vorgehen den Boden entziehen. Die erzbischöflichen Richter mußten den Appellationsbrief ertheilen. Sodann faßt Preger die von Meister Nicolaus gestellte Frist bis zum künftigen 4. Mai in dem Sinne, daß alsdann schon in Avignon die Sache zur Entscheidung kommen sollte. Allein nie ist es Sache der Parteien den Gerichtstag zu bezeichnen, sondern das ist nur Sache des Richters, im vorliegenden Falle des Papstes. Der Meister wollte damit nur einem längern, seinem Orden nachtheiligen Verschleppen des Handels an der Cölner Curie vorbeugen und der Sinn des Termins war eben der peremtorische: wenn von erzbischöflicher Seite bis nächsten 4. Mai die Appellation nicht angenommen ist, so gilt das den Dominicanern gegenüber als ein Fallenlassen des Handels.

In keinem dieser bisherigen drei Vorstände war von Meister Eckhart selbst die Rede. Daß es sich aber insbesondere um seine Sache gehandelt habe, ergibt sich aus den der Zeit nach sich unmittelbar anschließenden Acten, die zudem auf das bisherige Getriebe neue Streiflichter werfen.

Meister Eckhart war auf Samstag den 31. Januar von denselben Commissaren in das Capitelhaus am Dom vorgeladen worden, erschien aber, mit mehrern Zeugen, schon acht Tage früher, Samstag den 24. Januar und ließ durch seinen Ordensbruder Conrad von Halberstadt seinen Protest verlesen. Zum voraus verwahrte er sich dagegen, als wolle er das Ansehen des Erzbischofs schmälern, würde er doch nöthigenfalls an ihn appelliren. Sie hingegen, die Commissare, hätten ihn allzulange in ungebührender Weise (impertinenter) herum gezogen und gewisser, vorgeblich glaubenswidriger Artikel wegen gequält, ihm und seinem Orden, aus dem noch kein Mitglied der deutschen Provinz wegen Häresie in Verruf gekommen, zur Beschimpfung. Statt den Proceß, wie es möglich gewesen, schon vor einem halben Jahre als abgeschlossen zu erklären, hätten sie unnöthige und lästige Termine angeordnet, obwohl er öfters sich bereit erklärt habe, dem Rechte und der Kirche sich zu unterwerfen, falls er in Etwas von ihr abgewichen, sobald nur in gesetzlicher Weise über seinen Irrthum Meldung und Erkenntniß erfolgt sein würde, da er doch nicht eher dazu verpflichtet sei, indem eine Sache, die der Schuld ermangle, nicht geschädiget werden dürfe. „Man muß" — fährt er wörtlich fort und Preger hebt namentlich diese Stelle hervor — „Streitigkeiten in ordnungsmäßiger Weise zu Ende führen, sonderlich wo Wichtiges auf dem Spiele steht und es sich um ein Aergerniß handelt und eine Verzögerung für Kleriker und Laien gleich anstößig ist, wie in vorliegendem Falle. Denn ihr entscheidet oder verkündet und berichtet nicht auf rechtskräftige Weise, ob ich in dem erwähnten Falle mich befinde oder nicht, sondern nach reiner Willkür oder vielmehr Vermessenheit zieht ihr mich herum und umstellt ihr mich zu Schmach

und Gefahr und größten Aergerniß und thut damit zugleich meinem Stande und dem Orden Eintrag. Um nun mich noch mehr mit Schmach zu überhäufen, so beruft ihr häufig Brüder meines Ordens, welche bei dem Orden selbst um ganz evidenter Ursachen willen in hohem Grade anrüchig sind und die um des Brandmals ihrer eigenen schändlichen Excesse willen diese Sache bei euch betreiben, in der Absicht frei auszugehen wegen ihrer Excesse, die rechtlich durch den Spruch ihrer Richter festgestellt sind. Und darin bestärkt ihr sie, was doch unmöglich verantwortet werden kann, und beschwert damit und schändet meinen Orden und gebet auf ihre falschen Anklagen mehr als auf meine Unschuld und Lauterkeit, welche ich bereit bin vor dem Papste und der ganzen Kirche darzuthun". Statt ihn so zu behandeln und schließlich vor sich zu citiren, hätten sie sich eher seines bisherigen guten Rufes erfreuen sollen, abgesehen davon, daß über fragliche und ähnliche Artikel schon genügend und in gehöriger Weise von Bruder Nicolaus, als päpstlichem Vicar, Erörterung und Erkenntniß ertheilt worden sei. Ueber dieselbe Sache dürfe aber, aus schon entwickelten Gründen, nicht mehrmals Untersuchung angehoben werden, wie schon das Recht wolle, zumal sie in Sachen ganz unberechtigt seien. Hieran knüpfte nun Meister Eckhart, um diesen bisherigen und fernern Bedrängnissen sich und seinen Orden zu entziehen, folgende Appellation: sanctam sedem apostolicam appello in his scriptis, *subjiciens me correctioni eiusdem in premissis*, et apostolos cum instantia peto iterum ac iterum innuens (?) hanc appellationem et insinuans vobis praedictis commissariis domini mei archiepiscopi Coloniensis in praemissis vice et loco termini peremptorii ad prosequendum appel-

lationem praedictam in curia Romana et terminum vobis statuo crastinum dominicae Jubilate, (4. Mai) invocans ad praemissa testimonium praesentium singularum et vestrorum specialiter Hermanni dicti Raze et Bartholomaei de Borchurst, notariorum publicorum hic praesentium". Nun antwortete im Namen der Commissare Meister Godfried vom hl. Kunibert, Domherr der Cölnerkirche: daß die Inquisitoren bereit seien ihm die Apostelu zu geben und ihm hiefür den anderletzten Tag der gesetzlichen Frist festsetzen [1]).

Nach diesem glaubte Eckhart eine öffentliche und feierliche Versicherung seiner Rechtgläubigkeit ablegen zu sollen. Noch bevor am 1. März die Diöcesansynode zusammentrat [2]), Freitags den 13. Februar 1327, zur Zeit der Sext, nachdem gewisse Zeugen herbeigezogen waren, bestieg er in der Kirche seines Ordens die Canzel, hielt eine Rede an das Volk, rief am Schlusse derselben den Dominicaner Conrad von Halberstadt herbei und ersuchte ihn in seinem Namen eine Schrift vor dem Volke abzulesen. Derselbe that es. Bei jedem Artikel hielt er inne und Meister Eckhart erklärte ihn dann von Wort zu Wort in deutscher Sprache den Anwesenden. In dieser Schrift aber betheuerte derselbe Folgendes, wobei wir uns wiederum mit Absicht der Uebersetzung Pregers bedienen. „Ich Meister Eckhart, Doctor der heiligen Theologie, erkläre vor allen Dingen, indem ich Gott zum Zeugen anrufe, daß ich jeglichen Irrthum im Glauben und jegliche Ausschreitung im Wandel immerdar, soviel es mir nur möglich gewesen ist, verabscheut habe, da solcherlei Verir-

1) Protest Meister Eckharts zu Cöln den 24. Januar 1327: Daselbst S. 38 f.

2) Binterim Deutsche Diöcesansynoden VI. 133.

rungen meinem Stande als Doctor und Ordensmitglied widerstritten haben und noch widerstreiten [1]). Wenn sich daher etwas Irrthümliches in dieser Hinsicht finden sollte[2]), das ich geschrieben, geredet oder gepredigt hätte, öffentlich oder nicht öffentlich, wo und wann nur immer, direct oder indirect, aus schlechter Einsicht oder verwerflichem Sinn[3]), das widerrufe ich hier ausdrücklich[4]) und öffentlich vor allen und jeglichen, die gegenwärtig hier versammelt sind, weil ich das von nun an als nicht gesagt oder geschrieben angesehen wissen will, insbesondere auch weil ich höre, daß man mich übel verstanden[5]) hat, als hätte ich gepredigt, mein kleiner Finger habe alles geschaffen, denn das habe ich nicht gemeint noch so gesagt, wie die Worte lauten, sondern ich habe es gesagt von den Fingern jenes kleinen Knaben Jesus. Und dann, ein Etwas sei in der Seele, um dessen willen sie, wenn die ganze Seele die Art wäre, als ungeschaffen bezeichnet werden müße, — und das habe ich für richtig gehalten und halte es mit meinen Collegen den Lehrern noch für richtig in dem Sinne, daß sie ungeschaffen wäre wenn sie Vernunft wäre in wesentlicher Weise[6]). Auch habe ich niemals gesagt, so viel ich weiß, noch gemeint, daß etwas in der Seele sei, was ein Theil der Seele und doch ungeschaffen oder unschaffbar wäre, weil dann die Seele aus geschaffenem und ungeschaffenem bestände, sondern das Gegen-

1) — — quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum huiusmodi errores, statui doctoratus mei et ordini repugnarent et repugnent.

2) Quapropter si quid errorum repertum fuerit — — —

3/4) ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco.

5) quia male intellectum me audio . . .

6) si anima esset intellectus essentialiter.

theil davon habe ich geschrieben und gelehrt; es müßte denn sein, daß einer sagen wollte, unerschaffen oder nicht erschaffen heiße so viel als nicht an und für sich erschaffen sondern hinzugeschaffen [1]). Unter Wahrung von allem verbessere ich also und widerrufe, wie ich gesagt habe, und werde verbessern und widerrufen im allgemeinen wie im einzelnen und wie oft es dienlich sein wird, alles, wovon sich herausstellen sollte, daß es einen minder gesunden Sinn habe" [2]). So der Meister [3]).

Unter Betonung der von ihm mit unterlegter Schrift hervorgehobenen Vorbehalte bemerkt Preger hinzu: „Von dem, was wir unter einem Widerrufe verstehen, ist in diesen Worten nichts zu finden". Nicht Jedermann ist dieser Ansicht [4]).

Allerdings ist zuzugeben, daß Eckhart hiemit nicht den erzbischöflichen Commissaren gegenüber einen Widerruf geleistet habe, betrachtet er sie doch überhaupt nicht als seine competenten Richter, noch ihre Censur seiner Sätze für richtig; zu ihnen hat sich durch diesen Act vom 13. Februar sein Verhältniß in keiner Weise geändert. Meister Eckhart beabsichtigte mit dem ganzen Vorgange nichts anderes, als

---

1) increatum vel non creatum id est non per se creatum, sed concreatum.

2) Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, (et) corrigam revocabo in genere et in specie quandocumque et quoties cumque id fuerit opportunum, quaecunque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum.

3) Preger daselbst 21 f., 42 f. und Gesch. d. Mystik 360 f., 477 f. theilweise auch bei Pfeiffer, Meister Eckhart I. S. XIV.

4) So erhellt aus den verschiedenen Recensionen über Pregers Gesch. d. Mystik. z. B. Literarisches Centralblatt 1875 no 31; Bonner Literaturblatt (Langen) 1875 no 8. Auch wir haben uns schon in der Literarischen Rundschau 1875 no 7 ausgesprochen.

nun vor der Oeffentlichkeit zu bezeugen, daß er zwar seiner Ueberzeugung und Absicht zufolge nichts Irrthümliches gelehrt habe und einzelne seiner Sätze offenbar entstellt und mißverstanden worden seien; daß er jedoch immerhin sich unterwerfen wolle, wofern im Allgemeinen oder Einzelnen ihm etwas nachgewiesen werde, das einen minder gesunden Sinn habe.

Eckhart kleidete seinen Vorbehalt allerdings in die Worte: „wenn etwas Irrthümliches sich finden sollte"; — und: wovon sich herausstellen sollte". Und der Nachweis eines Irrthums konnte in zweifacher Weise geschehen; entweder subjectiv, durch dialektische Demonstration, oder auctoritativ durch kirchliche Lehrentscheidung. Ja es konnten auch beide Verfahren miteinander verbunden werden und die Appellation an den Papst schloß diese Verbindung noch nicht aus, indem derselbe vor aller Entscheidung die Sätze Eckharts noch der Prüfung gelehrter Männer vorlegen konnte, wie er das z. B. in der Frage de visione beatifica gethan hat.

Statt nun im Vorbehalte Eckharts sowohl der wissenschaftlichen als auctoritativen Ueberweisung Raum zu gönnen, schließt Preger, ohne dieß näher begründen zu können, die letztere einfach aus und nimmt nur die erstere an. Ein solches Verfahren ist aber ein willkürliches. Wer objectiv und unparteiisch urtheilen, überhaupt den Gesetzen der historischen Kritik gerecht werden will, darf Eckharts Erklärung vom 13. Februar nicht abgerissen als einen Act für sich allein betrachten, sondern muß ihn auffassen einerseits in seinem engern Zusammenhang mit der bereits erfolgten Appellation an den Papst, dessen Correction er sich unterwor-

fen hat, und anderseits aus dem besondern Verhältnisse herauserklären in dem der Meister zu seinem Orden und dessen Obern stand.

Wenn man also, wie auch Preger (Geschichte der Mystik S. 261 Anm. 2) gethan hat, zugesteht, daß Eckhart die Anklagepunkte der Commissare im Einzelnen gekannt habe und diesen gegenüber ihn der päpstlichen Zurechtweisung (seque subjecit correctioni ejusdem sedis) sich unterworfen sieht, so kann man doch nicht mehr so schlechthin allen und jeden Widerruf alle und jede Unterwerfung des Meisters verneinen. Es liegt doch in solcher Handlungsweise die Anerkennung des päpstlichen Lehransehens nicht so von vorneherein ausgeschlossen und der intellectus sanus wird so ziemlich in dem Einklang mit der Kirchenlehre zu suchen sein. Das von Eckhart eingeschlagene Verfahren und seine Berufung an den Papst in diesem angegebenen Sinne zu verstehen, war damals so sehr die conventionelle Auffassung, also auch die Auffassung seiner Ordensobern, ohne deren Einwilligung er ohnehin zu dieser öffentlichen Erklärung gar nicht schreiten konnte, daß, meinte es der Meister anders, er eine absichtliche und bewußte Täuschung beging. Wer will ihn einer solchen fähig erachten? Wenn Meister Nicolaus von Straßburg, der Freund und Gönner Eckharts, das Verfahren der erzbischöflichen Commissare als häretisches Thun zu brandmarken geneigt war, insofern sie die Autorität des Papstes durch Mißachtung seines Vicars thatsächlich geläugnet hätten, in welchem Lichte hätte ihm dann eine unaufrichtige Appellation erscheinen müßen? Meister Eckhart konnte in dieser Angelegenheit mit der römischen Curie in Avignon nur durch seine Ordensobern verkehren

und er hätte nicht die eine ohne die andern täuschen können. Aber er war sicher keines Truges fähig [1]).

Der Umstand, daß Eckhart in seiner öffentlichen Erklärung vom 13. Februar der vorausgegangenen Appellation nicht erwähnt, fällt gar nicht in's Gewicht, wie Preger (Gesch. d. Myst. 362) geltend machen will; denn daß man beide Acte als zusammengehörig und einander ergänzend betrachtet, ergibt sich schon daraus, daß man beide Urkunden dem Richter, an den man appellirte, übersandt hat.

Uebrigens mochte Meister Eckhart allerdings hoffen, daß die Entscheidung wie vor Nicolaus von Straßburg, dem päpstlichen Vicare, so auch am päpstlichen Hofe zu seinen Gunsten ausfallen werde. Am 22. Februar, dem für Aushändigung der Appellationsbriefe festgesetzten Tage, begab er sich zur Primzeit mit zwei Notaren in's Armarium der Domkirche zum erzbischöflichen Commissar Meister Reiner und begehrte vor gerufenen Zeugen jene Briefe. Da überreichte ihm derselbe einen Brief worin gesagt war: obwohl Eckharts Appellation eine rechtlich haltlose sei (frivole evidenter), wie aus dem Inquisitionsproceß sich ergebe[2]), so gewähre er ihm nichts desto weniger den Brief. Das Gleiche wiederholte sich im Capitelhaus der Minoriten.

---

1) So beurtheilte ihn auch Linsemann, der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts. Tübingen 1873 S. 12.

2) Der Text läßt hier zu wünschen übrig und lautet bei Preger Gesch. d. Mystik 477 oder Abhandlungen der Akademie XI. 2 S. 45: Appellatio (appellationis?) magistri Eckharti quam nuper coram et a nobis interposuit, tamquam (quamquam?) frivole evidenter, ut ex actis, coram nobis in causa inquisitionis super heresi contra eundem magistrum Eckardum pendentis actitatis, liquet manifeste (non?) duximus deferendum, hanc nostram responsionem ipsi loco apostolorum concedentes . . . Siehe hiezu eine ähnliche Stelle bei Du Cange (Henschel) I. 322 v. Apostoli.

Von jetzt an wurde die Angelegenheit nicht mehr in Cöln, sondern in Avignon ihrem Entscheide entgegengeführt. Wenn jene Urkunde bei Heinrich von Hervord[1]), welche Johannes XXII. gegen die häretischen Begharden und Beguinen erlassen haben soll, wirklich in das zwölfte Pontificialjahr dieses Papstes, also in die Zeit vom 5. September 1327 bis 4. September 1328 gehört[2]) und in diesem Falle keine Verwechslung vorliegt, wie Preger (Gesch. d. Myst. 478 und Abhandlungen 13) glaubt, so war das wohl der erste Erlaß der nach der Appellation von Avignon aus in dieser Sache erfolgt ist. Den eigentlichen Entscheid aber hat Meister Eckhard nicht mehr erlebt, da er, was Preger höchst wahrscheinlich macht, noch im Jahre 1327 gestorben ist.

Als endlich am 27. März 1329 die päpstliche Bulle gegen Meister Eckhart erschien, versicherte der Papst darin, „er habe die von ihm verurtheilten Sätze Eckharts erst durch viele Doctoren der Theologie prüfen lassen und dann sie auch selbst noch mit seinen Brüdern geprüft“. Preger (Gesch. d. Myst. 363) bemerkt aber zu diesen Worten: „Schwerlich ist es die Rücksicht auf die Sache selbst gewesen, welche den Papst zu einem so gründlichen Verfahren bestimmte; dieses erklärt sich vielmehr aus der Lage in welcher er sich um jene Zeit befand“. Weil der Papst zu einer Zeit, in der er sich die Franziscaner entfremdet

1) Chronicon Henrici de Hervordia, ed. Aug. Potthast pag. 247 f.

2) Schmidt, Studien und Kritiken 1839 S. 699 und Gieseler, Lehrbuch d. Kirchengesch. II. 3. 2 Aufl. S. 249 verlegen diese Bulle in das Jahr 1330 und berufen sich dafür auf die Chronik des Hermann Corner bei Eccard corp. historic. med. aevi II. 1036; allein Corner gibt das Datum der Bulle nicht an, flicht sie aber beim J. 1330 in die Erzählung ein. Corner schöpfte aus Heinrich v. Hervord.

hatte, um so mehr auf die Dominicaner habe Rücksicht nehmen müßen, habe er die Verurtheilung Eckharts aufzuschieben oder auszuweichen versucht, wie ihm denn auch die Anhänger Michaels von Cesena deßwegen Parteilichkeit vorgeworfen hätten[1]). Doch gegen das Jahr 1329 hin habe sich das Verhältniß des Papstes zu dem Franciscanerorden günstiger gestaltet. „Damit es aber zu einer Annäherung kommen könne, mußte manches, was bisher dem Unwillen Nahrung gegeben hatte, beseitigt werden und dazu gehörte sicher auch in den Augen der Franziscaner die Bevorzugung, welche den Dominicanern in der eckhartischen Frage bisher zu Theil geworden war“. So Preger (Gesch. d. Myst. 365), der nun Eckhart das Opfer werden läßt. Um aber auch dem Dominicanerorden „das Demüthigende, das in der Verurtheilung eines seiner angesehensten Mitglieder lag, einigermaßen“ zu mildern, sollte die Verdammungsbulle am Schluße die Wendung erhalten, daß Meister Eckhart vor seinem Lebensende hinreichend widerrufen hätte. Da nun aber dem Papste keine andere Erklärung, welche als Widerruf hätte dienen können, von ihm vorlag als jene vom 13. Februar 1327, so „mußte bei ihrer Benützung verschiedenes, was sie enthielt wegbleiben, anderes durfte nur eine schwache Andeutung finden, anderes hinwieder mußte hinzugefügt werden was zwar außerhalb der Erklärung eine gewisse Wahrheit hatte, aber in diese selbst hineingebracht, sie in einem andern Lichte erscheinen ließ. Denn es ist richtig, daß Eckhart an den römischen Stuhl appellirt hatte; aber er hatte damit noch nicht gesagt, daß er mit jeder Weise, wie dieser entscheide, zufrieden sein werde, und in seiner Erklärung gedenkt er jener Appellation nicht; wohl

1) Preger Gesch. d. Myst. theilt 483 ein bezügliches Actenstück mit.

aber knüpft er seinen Widerruf an die Bedingung, daß man ihm den Irrthum nachweise. Davon aber sagt begreiflicher Weise wieder die Bulle nichts. Auch das verschweigt sie, wie wir sehen, daß er von den Sätzen, welche die Bulle verdammt, gerade zwei Sätze in seiner Erklärung ausdrücklich vertheidigt hat. Der Papst glaubt der Lüge entgangen und mit der Wahrheit in einer gewissen Berührung geblieben zu sein, wenn er, nachdem er 28 Sätze als häretisch oder der Häresie verdächtig bezeichnet hat, am Schlusse wie durch einen lapsus calami sagt, Eckhart habe jene 26 Sätze widerrufen. Er sagt ferner mit Bestimmtheit, Eckhart habe jene 26 Sätze widerrufen, und es ist auch zweifellos, daß er sie gekannt hat, denn es sind die schon von dem Erzbischof angegriffenen Sätze; aber die Bulle bringt diese Bekanntschaft mit den Sätzen in Verbindung mit Eckhart's bedingter Erklärung, und so entsteht der Schein, als habe sich sein Widerruf auf jene 26 Sätze bezogen, während er in Wirklichkeit in seiner Erklärung jener 26 Sätze mit keiner Silbe gedenkt. In so trügerischer Weise sucht die Bulle Eckhart einen thatsächlichen Widerruf zuzuschreiben, den er niemals gethan hat". (Daselbst S. 366 f.)

Sehen wir auch hier wieder ruhig zu. Der Papst soll 1329 den Franziscanern zu Lieb den Eckhart haben fallen lassen. Aber wenn er in dieser Angelegenheit sich wollte durch Rücksichten leiten lassen, keine lag ihm bei der damaligen Lage der Dinge, da Johann XXII so gern eine neue Königswahl gesehen hätte, näher als die Rücksicht auf den Kurfürsten von Cöln und doch — er nahm sie nicht, wie selbst der Vorwurf Heinrichs von Thalheim und seiner Genossen (bei Preger Gesch. d. Myst. 483) bezeugt. Damit

ist der Vermuthung, der Papst habe nur aus Rücksicht gegen die Franciscaner den Eckhart endlich aufgegeben, die Spitze abgebrochen und außerdem lagen damals, 1329, für den Papst gar keine Gründe vor, die Dominicaner weniger zu schonen als die Franciscaner; denn die Treuen unter diesen waren ihm ohnehin treu und sie hatten den Papst ebenso nöthig als er sie; die andern aber machte er sich dadurch keineswegs gewogener. Und da es ferner bekannt ist, daß er gerne mit theologischen Fragen des Weiten und Breiten sich beschäftigte und solche gelehrten Männern vorlegte, ist kein Grund vorhanden in etwas anderm als hierin die Ursache der Verzögerung jenes Entscheides gegen Eckhart zu suchen.

Es bleibt noch die Frage: ob und inwiefern die Bulle mit Recht oder Unrecht von einem Widerrufe Eckharts rede. Doch die Antwort hierauf ist im Vorausgeschickten bereits ertheilt. Wir wiederholen, daß der Papst nicht bloß die Erklärung vom 13. Februar 1327, sondern alle damals ihm übersandten Actenstücke, mithin auch die Unterwerfung unter seine Correction als zusammengehörig betrachten durfte. Er war auch berechtigt die Appellation sowohl, als jene Versicherung im conventionellen Sinne hinzunehmen, und durfte ebendeßhalb alle jene Sätze die in der Bezeugung und Unterwerfung als eckhartische [1]) und irrthümliche zugleich sich herausstellten, als in dem allgemeinen Widerruf vom 13. Februar inbegriffen betrachten. Auch darin, daß die Bulle jetzt von 26, dann wieder von 28 Sätzen redet, finden wir nicht gerade ein Zeichen oder einen Beweis von

1) Schmidt a. a. O. S. 673 hat nachgewiesen, daß 8 der in der päpstlichen Bulle verurtheilten Sätze wörtlich in eckhartischen Predigten vorkommen, 11 dem Sinne nach darin enthalten sind.

Unredlichkeit und Fälschung. Die Bulle behauptet Eingangs: quod ipse (Eckart) praedicavit dogmatizavit et scripsit viginti sex articulos und zählt sofort diese 26 Sätze auf. Ohne Zweifel waren zuerst diese 26 Sätze Gegenstand der Anklage gewesen und dieselben als eckhartisch von der Gegenpartei dem Papst erwiesen worden. In der Folge kamen noch, zwei Anklagepuncte, die nicht mit derselben Sicherheit Eckhart zugeschrieben werden konnten, hinzu und das bezeichnet die Bulle gleich nach Anführung der ersten 26 Sätze mit den fortsetzenden Worten: „Objectum praeterea extitit dicto Eckardo, quod praedicaverit alias duos articulos sub his verbis: I. Aliquid est in anima, quod est increatum etc. II. Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus etc.

Auch Eckhart hebt in seiner Erklärung vom 13. Febr. 1327 insbesondere zwei ihm vorgeworfene Lehren hervor, von denen die eine den ersten der angeführten zwei Sätze betrifft und wozu der Meister erklärend bemerkte: „intellexi verum esse et intelligo secundum doctores collegas si anima esset intellectus essentialiter.“ Der andere von ihm citirte Satz lautete: „Quod ego praedicaverim, minimum meum digitum creasse omnia, quia illud non intellexi non (nec?) dixi prout verba sonant, sed dixi de digitis illius parvi pueri Jhesu.“ Dieser letztere Satz nun ist, wie er lautet, in der Bulle gar nicht erwähnt und der andere von den zwei Zusätzen der Bulle Quod Deus non est bonus u. s. w. nimmt in dem von Heinrich von Herward gegebenen Verzeichniß der Häresien der Begharden, d. h. in der oben erwähnten Bulle vom zwölften Pontifikaljahr Johanns die allererste Stelle ein und Schmidt (daselbst 675) hat ihn in einer Predigt Eckharts gefunden.

Von diesen 26 und 2 Sätzen hat dann der Papst, wie die Bulle weiter sagt, nach reifer Erwägung die ersten 15 und die hinzugekommenen 2 als häretisch, die übrigen 11 (der 26) als anrüchig und der Häresie verdächtig erklärt. Unter den als häretisch bezeichneten steht nur einer der von Eckhart entschuldigten Sätze, er muß also dem Papste doch in der verurtheilten Form bezeugt gewesen sein. Ohnehin sprach Eckhart auch nach seiner Entschuldigung die Bereitwilligkeit eventuell zu widerrufen, mit den Worten aus: Salvis omnibus corrigo et revoco ut *praemisi* (et) *corrigam* et *revocabo* in genere et in specie *quandocunque* et *quotiescunque* id fuerit opportunum, *quaecunque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum.* Seine Sätze damals noch aufrecht zu erhalten war Eckhart subjectiv berechtigt, ohne dadurch mit seiner Bereitwilligkeit zum Widerruf in Widerspruch zu kommen, bis der von ihm angerufene Richter entschieden hatte. Und umgekehrt konnte der Richter, ohne einer Fälschung bezichtet werden zu dürfen, die als unrichtig erkannten und von Eckhart herrührenden Sätze als bereits widerrufen erklären, so lange nicht der implicite Revocirende wieder andern Sinnes geworden und dieß dem Papst bekannt gemacht war. Davon aber verlautete so wenig etwas, daß man vielmehr aus der Abneigung, welche Heinrich von Thalheim und seine andern gleichgesinnten Minoriten auch dem todten Eckhart gegenüber noch bekundeten [1]), schließen darf, derselbe sei im Frieden mit der Kirche dahingeschieden.

---

1) Allegationes religiosorum virorum fratrum Henrici de Thalheim, Francisci de Esculo (Asculo), Guilelmi de Ocham in sacra pagina doctorum et fratris Bonagratiae de Pergamo juris utriusque periti aus Cod. Bibl. Vatic. 4008 in Pfeiffers

Eine andere Frage ist die schon von Professor Linsenmann (a. a. O. S. 5) erhobene: ob wirklich in den 28 censurirten Sätzen die eigentliche Lehre Eckharts und seine Principien oder die letzten bewußten Consequenzen seines Systems vorlägen. Es dürfte bezweifelt werden. Aber da gerade in Cöln ein antinomistisches Sectenwesen grassirte [1]), so mußten hier gewisse seltsame und ausschreitende Aeußerungen des Meisters um so gefährlicher erscheinen und einer Reaction rufen. Der Mehrzahl der Dominicaner war die Verurtheilung eines ihrer Brüder sicher nicht angenehm und schwerlich hätte man sie so schweigend hingenommen, wären nicht Beweise im Wege gestanden [2]). Aber anderseits hatte Papst Johannes XXII bekanntlich auch so viele offene Gegner, daß sie nicht ermangelt haben würden ihm die Fälschung aufzudecken, wenn er eine solche in der Angelegenheit Meister Eckharts begangen hätte. Wie also schon Böhmer, Pfeiffer, Kopp die Sache angesehen haben, so müssen wir sie heute noch ansehen.

Nachlaß abgedruckt bei Preger Gesch. d. Myst. S. 482 f. Das Generalcapitel der Franciscaner in Perpignan., von dem darin als einem bevorstehenden die Rede ist, fand um Pfingsten 1331 statt.

1) Johannis Vitodurani Chronicon. Edid. G. de Wyss pag. 105 ad annum 1328. Denselben Vorgang erzählt Johann. Victoriens, bei Böhmer Fontes, I, 40 zum Jahre 1327; hingegen zum Jahre 1325 der Mönch von Egmond bei Matthaeus Veteris aevi analecta II, 643.

2) Als notorisch bezeichnet Eckharts Irrthümer auch Heinrich v. Thalheim in der angeführten Urkunde: Notorium etiam est in dicta curia Avinionensi et etiam in provincia theutonica, quod frater Aycardus de ordine praedicatorum verbo et in scriptis publice et manifeste docuit et praedicavit haereses detestabiles et horribiles multis praedictis fidei articulis adversantes u. s. f.

II.

Recensionen.

1.

Studien zur Geschichte der alten Kirche von **Franz Overbeck,** Dr. der Phil. und Theologie, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Basel. Erstes Heft. Schloß-Chemnitz, Ernst Schmeitzner. 1875. VIII. 230 S. 8.

Es sind drei Studien, welche uns in der vorliegenden Schrift geboten werden. Die erste führt den Titel: Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet, und es wird in ihr der Nachweis zu liefern gesucht, daß der fragliche Brief nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, aus dem zweiten Jahrhundert und überhaupt nicht aus der Periode der verfolgten Kirche stamme, sondern ein nachconstantinisches Machwerk sei. Die zweite handelt von den Gesetzen der römischen Kaiser von Trajan bis Mark Aurel gegen die Christen und ihrer Auffassung bei den Kirchenschriftstellern und es wird hier hauptsächlich die Frage nach der Aechtheit der im zweiten Jahrhundert angeblich zu Gunsten der Christen erlassenen Gesetze erörtert und verneinend entschieden. In der dritten endlich wird das Verhältniß der alten Kirche

zur Sklaverei im römischen Reiche besprochen und wir wollen dieser Abhandlung einige Aufmerksamkeit widmen, indem wir auf die erste an einem andern Orte zurückkommen werden.

Der Verf. bemerkt im Eingang derselben, es sei unter Gelehrten und Ungelehrten, man dürfe sagen, öffentliche Meinung, daß die Aufhebung der Sklaverei in der modernen Welt ein Werk des Christenthums sei, sofern sie der christliche Glaube an die Gleichheit der Menschen vor Gott herbeigeführt habe, nur daß die Kirche allmählig vorbereitet hätte, was sie aus praktischen Gründen sofort durchzuführen aufgeben mußte; Katholiken und Protestanten seien in gleicher Weise dieser Anschauung und unter den letztern befinde sich auch der Rationalist Baur, der gleichfalls vom Christenthum eine allmählige Aufhebung der Sklaverei herleite; eine Ausnahme mache nur eine altkatholische Tendenzschrift, in der die These vertheidigt werde, die Kirche habe nach ihrer Anerkennung durch Constantin — als im Staate freie Kirche — alle Grundsätze und Anschauungen, zu welchen sie sich früher als unfreie oder verfolgte über Sklaverei, Gewissensfreiheit und Dämonen bekannt habe, verleugnet (Buchmann die unfreie und die freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, Glaubens- und Gewissenstyrannei und zum Dämonismus 1873), und die französische Freigeisterei, wie Rivière mit seiner Schrift l'église et l'esclavage (1864) beweise, der jedoch in den entgegengesetzten Fehler gefallen und dem falschen Lob der Kirche die ebenso falsche Anklage gegenübergestellt habe, für die Aufhebung der Sklaverei Nichts gethan zu haben. Wie schon aus diesen Worten erhellt, erscheint die herrschende Anschauung über das Verhältniß von Christenthum und Sklaverei dem Verf. als

eine irrige und er nimmt an, daß die alte Kirche nie die Absicht hatte und sie haben konnte, die Sklaverei als solche zu beseitigen, weil diese Institution für sie „thatsächlich ein wesentliches und unablösbares Glied der Staatengebilde sei, mit denen sie es zu thun habe“, weßhalb sie dieselbe auch nicht anders in Frage stelle als den Staat selbst, sie beide gleichmäßig beschütze und, soweit sie einen zerstörenden Kampf mit diesem vermeide, auch die besondere Institution der Sklaverei darin schone, gegen deren Bestehen im Staate ein specifisches Bedenken in der ganzen alten Kirche überhaupt nie auftauche. Er meint sogar, von der vorconstantinischen Kirche wenigstens lasse sich, wenn man ihr überhaupt eine oppositionelle Stellung zuschreiben wolle, noch eher sagen, daß sie den Staat negire, als daß sie die Sklaverei mißbillige, da eine Aeußerung, wie sie Tertullian bezüglich des erstern und seines Verhältnisses zum Christtnthum gethan habe: Si et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et christiani potuissent esse Caesares (Apol. c. 21), bezüglich der zweiten in jener Periode vergebens gesucht werde, und bemüht sich sodann an der Hand der römischen Alterthümer von Becker-Marquardt (Bd. V. 1864) und der Schrift von Büchsenschütz über Besitz und Erwerb im griechischen Alterthum (1869) darzuthun, daß die Sklaven bei den Hellenen nicht so ganz rechtlos waren, als die gewöhnliche Anschauung ist, und daß, was bei den Römern zu ihrer Erleichterung und Besserstellung auf dem Wege der Gesetzgebung geschah, zum größeren Theil von den heidnischen Kaisern ausging. Die Rechtsentwicklung, die in dieser Beziehung vor sich ging, und ein vergleichender Blick auf die Geschichte moderner Emancipationsbewegungen gibt ihm

die sichere Hoffnung, daß es im römischen Reiche noch zu einer gänzlichen Abschaffung der Sklaverei gekommen wäre, wären nicht im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts alle Quellen des politischen Lebens darin versiegt, und der Grund dieser Möglichkeit liegt ihm in der Idee der Humanität, welche auch dem Heidenthum nicht gefehlt habe (S. 159—174). Auf der andern Seite werden aber auch dem Christenthum nicht alle Verdienste in dieser Frage abgesprochen. Wenn auch behauptet wird, die alte Kirche habe nie an die Beseitigung der Institution der Sklaverei oder an die politische Emancipation der Sklaven gedacht, so wird doch zugleich eingeräumt, daß sie diesen unglücklichen Theil der Bevölkerung keineswegs sich selbst überlassen, sondern unablässig und mit einer Eindringlichkeit, wie sie keine Idee des Alterthums besaß, um seine Besserstellung sich bemühte, indem sie das Verhältniß des Herrn zum Sklaven zu moralisiren suchte (S. 222).

Wir gestehen, daß der Verf. Manches zur Erhärtung seiner Anschauung beibrachte und daß die Verdienste der Kirche um die Beseitigung der Sklaverei bisher nicht selten zu hoch angeschlagen oder vielmehr mit zu überschwänglichen Ausdrücken gepriesen wurden, indem das, was sie zur Erleichterung des Looses der Sklaven that, sofort so aufgefaßt wurde, als sei es auf ihre Emancipation abgesehen worden. Allein für völlig begründet können wir jene Anschauung nicht halten, und gerade die Homilie von Chrysostomus, auf die sich der Verf. am Meisten stützen zu können glaubt, zeugt am Schlagendsten gegen ihn. Es ist homil. XXII in ep. ad Ephes. (Opp. XI. 165—174 ed. Montfaucon) und hier soll zu finden sein, daß für Chrysostomus im vierten Jahrhundert nach Christi Geburt ebenso wie für

Aristoteles im zweiten (?) vor derselben die Familie auf den zwei Grundelementen der Freien und Unfreien beruhe. Wir haben indessen von einer solchen Anschauung hier Nichts gefunden und glauben sicherlich, daß es jedem unbefangenen Leser nicht besser ergehen wird. Die Homilie handelt über Ephes. 6, 5—10 und beginnt mit dem Satz, der, wie es scheint, vom Verf. mißverstanden wurde, daß nicht allein der Mann und die Frau und Kinder, sondern auch die Tugend der Diener zur Einrichtung und Verwaltung des Hauswesens förderlich sei. Als die Diener werden sodann die Sklaven genannt und es ist stets von der Sklaverei als einer thatsächlichen Institution die Rede. Als ein Grundelement der Societät im aristotelischen Sinn wird sie nicht nur nirgends betrachtet, sondern Chrysostomus gibt sogar seine abweichende Anschauung zur Genüge zu erkennen, indem er sagt, die Sklaverei habe keinen andern Grund als den Namen und sie beruhe nicht auf dem Gesetze Gottes oder, wie der Stagirite sich ausgedrückt hätte, auf der Natur, sondern nur auf den Gesetzen der Menschen. Die Anschauung, die ihm der Verf. imputirt, ist ihm daher fremd und eine Hauptgrundlage seiner Beweisführung stellt sich somit als hinfällig dar. Die aristotelische Ansicht von der Sklaverei ist in der That widerchristlich und schon dieser Umstand berechtigt uns zu der Annahme, daß sie bei keinem christlichen Schriftsteller zu finden sein wird, der sich über seine Religion klar geworden ist. Zeigten die Väter auch gegenüber dem Bestand der Sklaverei eine weit gehende Accommodation, so vertraten sie doch zugleich eine Lehre, welche dieselbe im Grunde aufhob, und insofern ist es nicht so unerlaubt zu sagen, als der Verf. annimmt, das Christenthum habe das Joch der Sklaven gebrochen. Funk.

2.

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Nach hinterlassenen Handschriften von **H. N. A. Jansen**, Doctor der Philos. Pastor zu Boren in Angeln, überarbeitet und herausgegeben von **A. L. J. Michelsen**, Doctor der Rechte und der Philosophie u. s. w. Zweiter Band. Kiel, E. Homann. 1874. 361 S. 8.

Von der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte von Jansen und Michelsen, deren erster Band im vorigen Jahrgang der Q.Schr. (S. 328 ff.) angezeigt wurde, liegt nunmehr auch der zweite die Zeit von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation umfassende vor und in demselben wird näherhin die kirchliche Geschichte dieser Periode im engern Sinn behandelt, indem die Capitel, in denen von der Geschichte und den Zuständen des Landes überhaupt sowie von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche eine allgemeine Uebersicht gegeben ward, offenbar mit Rücksicht auf eine gleichmäßige Vertheilung des Stoffes noch dem ersten Bande einverleibt wurden. Der Verfasser, bezw. der Herausgeber spricht sich über den Gesichtspunkt, von dem er sich bei der Ausarbeitung dieses Theiles bestimmen ließ, zwar nirgends ausdrücklich aus. Derselbe läßt sich indessen der Schrift selbst leicht entnehmen und man muß sich ihn vergegenwärtigen, wenn man sein Verfahren begreifen will. Es war hauptsächlich seine Absicht, seine Landsleute und Glaubensgenossen über die kirchliche Vergangenheit der Heimath zu orientiren und er nahm nicht bloß einen theologisch gebildeten, sondern einen allgemeineren Leserkreis in Aussicht; denn nur so begreifen wir, wie die Geschichte der Erzbischöfe und Bischöfe auf einigen Seiten abgethan werden konnte,

während umgekehrt Dinge behandelt wurden, die aus der allgemeinen Kirchengeschichte als bekannt vorausgesetzt werden durften. Die hier in Betracht kommenden Männer schienen ihm eben für seinen Leserkreis keine besondere Beachtung zu verdienen und sie wurden darum entweder übergangen oder nur leise erwähnt oder gelegenheitlich in Verbindung mit andern Punkten zur Sprache gebracht. Sachlich oder wissenschaftlich kann dieses Verfahren wohl schwerlich genannt werden und der Verf. hätte nach unserm Dafürhalten besser gethan, wenn er der Geschichte des Episkopates eine größere Aufmerksamkeit gewidmet und anstatt eine allgemeine Uebersicht der Geschichte und Zustände des Landes vorauszuschicken, die hier berührten Dinge jener Geschichte etwa einverleibt hätte. In einer Kirchengeschichte sind die Obern der Kirche nicht als Nebensache zu behandeln, sondern wie gebührend in den Vordergrund zu stellen und nur wenn dieses geschieht, wird sich eine sachgemäße Anordnung ded Stoffes ergeben. Hätte der Verf. diesen Gesichtspunkt beachtet, so würde seine Arbeit auch für fernere Kreise nutzbar geworden sein, während sich jetzt ihre Brauchbarkeit vorwiegend auf die Heimath beschränkt. Der erste Band hat uns in dieser Beziehung mehr befriedigt und auch der nächste dürfte wieder eher entsprechen, da dort das Moment in Wegfall kommt, dem hier zu wenig Rechnung getragen wurde.

Funk.

3.

Johannes Cochläus der Humanist. Von Dr. **Carl Otto,** Präfect des fürstbischöflichen theologischen Convicts in Breslau. Breslau. Adlerholz 1874. VIII und 199 S. 8.

Die Geschichte der geistigen Bestrebungen in Deutschland im Zeitalter der Reformation hat in der jüngsten Zeit mehrere namhafte Bereicherungen erfahren. Ich erinnere nur an die Schriften über Reuchlin von Geiger (1870), über Caspar Bruschius von Horawitz (1874) und über Jakob Locher von Hehle (Gymnasialprogramme von Ehingen 1873, 1874 u. 1875). Würdig stellt sich diesen Arbeiten die oben genannte an die Seite und wenn wir etwas an ihr zu bedauern haben, so ist das ein Punkt, in dem wir mit dem Verfasser selbst zusammentreffen, daß es ihm nämlich versagt war, den Mann, den er uns hier als Humanisten vorführt, auch nach seinen übrigen Seiten und namentlich als Theologen näher zu schildern. Indessen wird die Schrift auch in dieser Beschränkung dem Freund der Wissenschaft willkommen sein und sie verdient in der That eine aufmerksame Beachtung ebensowohl wegen der hervorragenden Stellung, die Cochläus zu seiner Zeit einnahm, als auch wegen der großen Sorgfalt, mit der sie ausgearbeitet wurde. Wenn es der Verf. auch nicht in der Vorrede sagte, daß er seine Studien über Cochläus schon vor vielen Jahren begonnen habe, so würde es seine Arbeit selbst verrathen, da beinahe jede Seite Zeugniß dafür ablegt, daß ihr Inhalt auf umfassender Untersuchung und reiflicher Ueberlegung beruht. Ich hebe, indem ich bezüglich der Personalien des Cochläus (gest. als Kanonikus in Breslau 1552) und seiner humanistischen Bestrebungen und Verdienste auf die Arbeit

selbst verweise, den Punkt noch besonders hervor, daß derselbe an der Publikation der Schriften der Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen mit einem Eifer sich betheiligte, daß er sich dadurch allein schon, wie der Verf. mit Recht bemerkt, einen immerwährenden Namen in der Literaturgeschichte sicherte. Die von ihm edirten Schriften sind namentlich die Werke des hl. Fulgentius und des Johannes Maxentius, die Werke des Abts Rupert von Deutz, die Schrift des hl. Isidor von Sevilla de officiis ecclesiasticis, die Schrift des P. Innocenz III. de altaris mysterio, die Geschichte des Donatistenstreites von Optatus von Mileve, und dazu kommen noch die canones der Apostel und der alten Concilien und die Decrete mehrerer Päpste.

Indem ich die Schrift der Aufmerksamkeit der Leser empfehle, gebe ich dem Wunsche Ausdruck, es möge dem gelehrten Verfasser noch vergönnt sein, das begonnene Werk zu Ende zu führen. Funk.

4.

Meletematum Romanorum Mantissa. Ex codicibus manuscriptis eruit, recensuit prolegomenisque et commentariis instruxit **Hugo Laemmer.** (Ratisbonae 1875).

Unter vorstehendem Titel gibt uns der in der literarischen Welt seit lange rühmlichst bekannte Gelehrte eine neue Sammlung für die K.G. wie das K.R. werthvoller Actenstücke. In einer Einleitung (S. 1—63) erstattet er zunächst Bericht über seine bisherigen Arbeiten in den italieni-

schen und besonders römischen Bibliotheken und Archiven und die daraus hervorgegangenen Publicationen (vgl. Tüb. Quartalschrift 1860. III, 387 ff.) hauptsächlich in den Analecta Romana (Schaffhausen 1861), den Anecdota Baroniana (in den Anal. Juris Pontif. Romae, 1860 XLI p. 273 sq.), den Monumenta Vaticana (Freiburg 1861), „zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrh." (Freiburg 1863), besonders auch über seine Durchforschung der auf das griechische Schisma bezüglichen Literatur, als deren Resultat „Scriptorum Graeciae, orthodoxae bibliotheca selecta", Vol. I, sect. I—VI (Freiburg 1864 und 1865) erschien, endlich über seine „Animadversiones theologico-canonicae in decreta concilii Ruthenorum Zamosciensis" (Freiburg 1865) und zuletzt über die Schrift „Coelestis Urbs Jerusalem" (Freiburg 1865), in deren theologischem Apparat ebenfalls mancherlei römische Studien verwerthet sind (S. 50. 51). Man kann dem Verfasser nur Dank wissen für die Zusammenstellung und präcise Skizzirung dieser bisher zwar schon viel benützten aber immer noch nicht genug ausgebeuteten Quellenwerke, und wir ergreifen gern diese Gelegenheit, dieselben wiederum in Erinnerung zu bringen.

Mit S. 51 beginnt der Bericht über die vorliegende Publication, welche eine Nachlese und ein Complement für die eben genannten Schriften bilden soll. Bei der Reichhaltigkeit des Buches müssen wir von vornherein darauf verzichten, dem Leser einen auch nur einigermaßen genügenden Einblick in den Inhalt zu geben, begnügen uns darum damit, auf einzelne besonders wichtige Punkte hinzuweisen. Part. I handelt über Johannes XXII Constitution „Quia vir reprobus". Der Spanier Pegna, Auditor,

dann Decan der Rota, über den S. 65 Anm. 1 sich werthvolle Notizen finden, erhielt von Paul V den Auftrag, die Bullen Joh's XXII „Licet juxta“ und „Quia vir reprobus“ in der Vaticana aufzusuchen und die Angriffe gegen die letztere wegen der darin enthaltenen Lehre von der Armuth Christi und der Apostel zurückzuweisen. Er fand sie in mehreren Exemplaren, außerdem einen Bericht über den Zwist zwischen Joh. XXII einerseits und Mich. von Cesena und Ludwig d. B. andrerseits, verfaßt „curiosamente, ma insieme mordacamente“ von Frater Nicolaus, einem Freund und Parteigänger des Mich. v. C. Derselbe ist mitgetheilt S. 74 ff. Vorhergeht ein ziemlich ungünstiges Urtheil Bellarmins, des sonst so beredten Vertheidigers der päpstlichen Autorität, über die Bulle und eine Widerlegung desselben durch Pegna, welcher unter anderm geltend macht, daß die Widersprüche zwischen Joh. und seinen Vorgängern schon durch Zabarella († 1417), durch Turrecremata und besonders Antoninus mittels Unterscheidung einer zweifachen Armuth beseitigt seien. (Vgl. Philipps, K.R. III. 304 ff.)

S. 97—132 folgen Splitter des kritischen Apparats zu den beabsichtigten aber nicht edirten tom. II u. III der „Graeciae orthod. bibl. sel.“ Wichtig für die Geschichte des 16. Jahrh. sind die Analecta Tridentina (Part. III.), im Ganzen 22 Actenstücke, welche eine Ergänzung zu den Mon. Vatic. bilden und sich auf die Vorbereitung, den Fortgang und Schluß des Trid. Concils beziehen — wobei noch besonders verwiesen sei auf die S. 135 Anm. 1 angegebenen Quellen zur Geschichte des Concils von Trient, verglichen mit Theiner, Acta genuina ss. oec. conc. Trid. (Zagrabiae) VII, VIII, IX. — Drei davon fallen noch in die Zeit Clemens VII und dürften, wie die paralle-

len Stücke in den Mon. Vat., wohl etwas beitragen zur Entlastung dieses Papstes, welchem man den Vorwurf macht, daß er während seines langen Pontificats und gerade in einer Zeit, wo es am nöthigsten und voraussichtlich erfolgreichsten gewesen wäre, nicht genug gethan für das Zustandekommen des Concils, ja daß er eine große Abneigung dagegen gezeigt. — S. 135 ff. finden wir die bei Pallavicini (Conc. Trid. Hist. ed. Giattini Antw. 1673, III, 5 § 16) erwähnten, durch Hubert v. Gambara an den in Flandern weilenden Kaiser überbrachten Vorschläge vom Nov. 1530, denen die Antwort des Kaisers beigesetzt ist (vgl. Analecta Rom. 60), S. 139 ein Memoriale Aleanders an Clem. VII (nach Besprechung zwischen Kaiser und Papst in Bologna) betreffend eine Gesandtschaft nach Deutschland zur Förderung der Concilsangelegenheit. Eine Vergleichung dieses Mem. mit den bei Pallav. erwähnten Instructionen an die Nuntien Rangone und Ubaldini zeigt eine fast wörtliche Uebereinstimmung im Inhalte. Hieran schließt sich (S. 145) ein Brief Clemens VII v. 20. März 1534 an König Ferdinand und die Reichsstände nach der Rückkehr des Papstes von Marseille, wo er mit dem König von Frankreich wegen des Concils verhandelt hatte — ein Zeugniß für die redlichen, wenn auch wegen der anticoncilianischen Politik Frankreichs vergeblichen Bemühungen des Papstes um Berufung eines Concils. Aus den Consistorialacten (Part. V S. 203) sei hier gleich erwähnt ein Urtheil Cantarini's über Clemens VII, wonach derselbe zwar sehr gern die Mißbräuche in der Kirche abgestellt gesehen hätte, aber bei seiner natürlichen Kälte und Langsamkeit zu keinem Entschluß kommen konnte. — Interessant ist der Bericht Morone's an Aleander (S. 157) über die Lage Deutschlands (i. J. 1536), woraus

die Nothwendigkeit eines Concils hergeleitet wird, um die Häretiker zurückzuführen, die Schwachen zu stärken, die Guten zu ermuthigen und dem beabsichtigten Nationalconcil vorzubeugen. — Mit Uebergehung der Actenstücke bezw. des Religionsgespräches in Speier, worunter das Verzeichniß der eventuell zu berufenden kathol. Theologen beachtenswerth, erwähnen wir noch die Instruction (von 1550) für den Nuntius Pighino (an den Kaiser), worin Julius III die Schwierigkeiten wegen der Wahl Trients hervorhebt (vgl. „Zur Kirchengeschichte u. s. w. S. 117). In dem Bericht über seine erste Audienz bei Carl V erwähnt der Nuntius eine tadelnde Aeußerung des Kaisers über Paul III, daß er so saumselig die Sache des Concils betrieben, da doch unter ihm die Religionsstreitigkeiten sich noch viel leichter hätten beilegen lassen. S. 165 stehen verzeichnet die exorbitanten Bedingungen, unter welchen Moriz von Sachsen und der Kurfürst sich auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 geneigt zeigten, ihre Theologen nach Trient zu schicken, und welche nur zu deutlich beweisen, daß für die Protestanten ein Concil gar keinen Sinn und keine Bedeutung mehr haben konnte. In einem Memoriale an den Nuntius von Frankreich (19. Juni 1552) mahnt Julius III zum Frieden oder zum Waffenstillstand mit dem Kaiser wegen der Türkengefahr und weist zugleich hin auf die unruhigen Geister in Frankreich, die sich um so gelehrter und intelligenter dünkten, je mehr sie gegen alles Alte anstürmten und gegen den apostol. Stuhl, durch welchen doch allein die Erhaltung der christlichen Religion gesichert sei. Der König solle dem Druck und der Verbreitung schlechter Schriften wehren, selbst auch den Schein vermeiden, als wolle er die Autorität des hl. Stuhles schwächen, sonst könnte er in Frankreich wohl

bald Aehnliches erleben, wie Kaiser Carl in Deutschland. Derselbe Papst erblickt (Instr. an den Nuntius Agostini in England S. 169) einige Hauptschwierigkeiten für die Reform der Kirche in der Verweltlichung des Klerus und den Uebergriffen der weltlichen Macht in die kirchliche Jurisdiction. — Dem Pontificat Pauls IV gehört ein Brief des Kardinals Caraffa an seinen Bruder an, den Herzog von Paliano, dem er mittheilt, wie er mit dem König von Frankreich von der Intention des Papstes, das Concil in Rom zu versammeln, gesprochen und dieser erklärt habe, daß er seine Prälaten an der Reise dahin nicht hindern wolle (vgl. Pallav. XIII, 16 § 6 und 19 § 3, 4, 5). In einer andern Instruction an den Nuntius von Spanien (S. 174) dringt Paul IV auf Einstellung der Eingriffe in die kirchliche Freiheit und die Jurisdiction des apostol. Stuhles, ferner auf Herstellung des Friedens zwischen Spanien und Frankreich als Vorbedingung der Abhaltung eines Concils und Durchführung der Kirchenreform, was beides der Papst vom Beginne seines Pontificats eifrig erstrebt habe. Man vergleiche hiemit seine Rede über seine Bemühungen um Berufung des Concils nach Rom und, da dieses nicht zu Stande kam, sein Dekret über die Residenzpflicht der Prälaten (S. 210. 211), ferner was Theiner (l. c. I, VI) sagt: „Paulus IV, qui reformationi ecclesiae totus intentus viros eidem promovendae aptos undique oculis, ut dici solet, venabatur", um den Vorwurf, daß dieser Papst eher alles andere als die Reform der Kirche und das Concil betrieben habe, auf das richtige Maß zurückzuführen. — Die nun folgenden Actenstücke (S. 180—186) legen Zeugniß ab von der Bereitwilligkeit des Königs von Spanien, das von Pius IV eifrig angestrebte Concil zu beschicken und das schon auf den

10. Sept. 1560 ausgeschriebene französische Nationalconcil zu hintertreiben (vgl. Pallav. XIV, 16 § 8. 10). Von den spanischen Theologen, welche Philipp II berufen, sind einige für Aufhebung der Suspension des Concils, andere für eine neue Berufung. Für letztern Fall schlug man auf den Rath Alba's Besançon vor wegen seiner für Franzosen wie Deutsche gleich günstigen Lage und der Billigkeit aller Lebensbedürfnisse. Der König stimmt bei, jedoch ist ihm auch Vercelli, überhaupt jeder Ort genehm (S. 182). Auch der König von Portugal zeigt großen Eifer für das Concil und mit ihm das ganze Volk. Mit Ausnahme des 82jährigen Bischofs von Lissabon würden alle erscheinen und in acht Tagen abreisen, andere gleich nach Ostern; selbst den Bischöfen in Indien solle die Convocationsbulle zugeschickt werden (St. Croce an Borromeo vom 2. März 1561 S. 184). — Die Instructionen an den Nuntius in Spanien Visconti (S. 186 ff.) geben neben andern nähern Aufschluß über die Bemühungen Pius IV, den König umzustimmen, daß er seinen Widerstand gegen die Beendigung des Concils aufgebe, sowie über die von Frankreich aus angeregte Zusammenkunft zwischen dem König von Frankreich und dem Papste einerseits und Katharina und Philipp andrerseits, wogegen der Papst vorschlägt, es sollten alle drei Fürsten ein „abboccamento" (in Nizza, Villafranca, Vercelli) halten; er selbst wolle ungeachtet seines Alters, seiner Kränklichkeit und der großen Kosten erscheinen; auch Kaiser Ferdinand solle eingeladen werden. Um den protest. Fürsten nicht Verdacht einzuflößen und sie aus Furcht zu engerer Vereinigung zu drängen, solle der Kaiser unter Zustimmung der Könige von Frankreich und Spanien versichern, es handle sich nicht um Unternehmungen gegen sie, sondern um Nieder-

haltung der unter dem Vorwande der Religion in den eigenen Ländern Unzufriedenen und um Maßregeln gegen die Türken.

Aus den Consistorialacten (Part. IV, S. 197—252) notiren wir die interessanten Verhandlungen über einen Heinrich VIII beizulegenden Titel, die Nachrichten über den plötzlichen Tod Leo's X, die Constituirung der Reformcommission, deren Seele Contarini, am 3. Mai 1535 und die Ansprache Sadolet's an Paul III, ferner die Frage der Abdankung Carls V, wobei der Vorschlag gemacht wurde, die kaiserliche Würde zu unterdrücken und die Befugnisse derselben auf den Papst zu übertragen (S. 207), den Tod der Königin Maria und des Kard. Pole — man sagte, durch Gift —, die Versprechungen und die Sinnesänderung der Königin Elisabeth, den Tadel Pauls IV, daß man bei den Exequien in der spanischen Kirche ein Bild gehabt, darstellend die Gefangennehmung Franz' I bei Pavia u. dgl., endlich das Zeugniß über die große Gelehrsamkeit Pauls IV (S. 111) und sein Geständniß auf dem Todtenbette, daß er nicht Papst, sondern Sklave gewesen. — Pius IV sprach im Consistorium wiederholt von der Reform der Curie und der Verbesserung der Sitten, womit die Kardinäle, zum guten Beispiel für die übrigen, anfangen müßten (S. 113). Wie er den Zusammentritt des Concils eifrig betrieben, so sucht er auch die Decrete desselben durchzuführen durch Entsendung von Nuntien an die Fürsten, so des Morone nach Deutschland, wogegen sich der Kard. Farnese ausspricht unter Hinweis darauf, daß alle Legationen dorthin nichts genützt und immer nur zum Schaden des apostol. Stuhles ausgeschlagen wären. Das hierauf bezügliche Consistorium vom 1. März 1564 ist ein sprechendes Zeugniß für den Eifer des Papstes in Ausführung der trident. Reformdecrete. In

einem Consist. von 1565 berichtet derselbe Papst über die Petition Maximilians II um Gewährung der Priesterehe und des Laienkelches, worauf schon Ferdinand gedrungen. Der Papst ist dagegen und erklärt schließlich, die Meinung der Kardinäle, Theologen und auswärtiger Bischöfe hören zu wollen. Auf die Verhältnisse in Deutschland bezieht sich auch ein Consist. vom Dec. 1568, worin Pius V anzeigt, daß der Kaiser einige Adelige, welche unter dem Vorgeben, daß dadurch die Läugner der Trinität und Unsterblichkeit und andere Häretiker fern gehalten werden könnten, um Concedirung der Augsb. Confession gebeten, abgewiesen und sich derartige Gesuche für immer verbeten, auch seine der Häresie günstigen Diener entlassen habe, worüber der Papst seine Freude ausdrückt (S. 219). Ein Beweis für das Streben der spanischen Könige, ihre Omnipotenz auch der Kirche gegenüber geltend zu machen, ist eine treffliche Abhandlung von Aquaviva (1560) (S. 220 Anm. 1, und 226), gerichtet an den König von Spanien, worin der Nachweis geführt wird, daß alle Häresien mit Ungehorsam gegen die kirchliche Autorität und mit Leugnung der Kirchengewalt begonnen und dann immer mehr vom christlichen Glauben eingebüßt hätten. Daraus solle Spanien lernen, die kirchlichen Jurisdictionsrechte zu achten, um so die Pforte wohl zu verschließen, durch welche bereits in andere Reiche (England, Frankreich, Deutschland) das Verderben eingedrungen sei. Man behandle, heißt es darin, die kirchlichen Sachen wie Staatsangelegenheiten und vermische beide Jurisdictionsgebiete, weil man „non considera nel Papa e nelle cose ecclesiastiche altro che temporalità“.

S. 237 lesen wir treffende Charakteristiken des eben gewählten Clemens VIII. Derselbe war früher wohlwollend,

milde, sanft, „è giudicato tardo et difficile a risolvere“; er wußte, daß man ihm daraus einen Vorwurf machte, pflegte aber zu entgegnen, daß man wichtige Angelegenheiten nicht zugleich schnell und doch gut entscheiden könne, erwog alles reiflich und las und studirte alles, was darüber Licht verbreiten konnte. Nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl zeigte er sich aber „ardente e spedito in tutte le sue resolutioni“. Seine frühere Kälte war Bescheidenheit, seine Unschlüssigkeit Vorsicht gewesen u. s. w. Von der großen Umsicht des Papstes zeugt eine Allocution über die Zustände und Parteiverhältnisse in Schweden nach dem Tode Johanns, von seiner reiflichen Ueberlegung die Zögerung, dem König Heinrich IV von Frankreich die Absolution zu ertheilen und zwar wegen „impoenitentia, scandalum, summum periculum“. Dem Drängen der schon unzufriedenen Kardinäle begegnete er mit der Bemerkung: „Ecclesia Dei non est gubernanda more politico, sed secundum canones ac jura praescripta a sanctissimis antecessoribus in hac S$^{s.}$ sede“ (S. 240). Erst 1595 erklärte er sich hauptsächlich auf Drängen des Kard. Baronius dazu bereit. — Bemerkenswerth ist ferner eine Charakteristik Pauls V (S. 241). Sein Vorgehen gegen Venedig, wozu besonders Baronius rieth (S. 363), motivirt er so: „Quia volumus, ut principes praesertim christiani jurisdictionem restituant ecclesiae“. Stürmisch ging's her in einem Consist. am 8. März 1632 unter Urban VIII, wo Kard. v. Borgia im Namen des Königs von Spanien den Papst auffordert, die Katholiken in Deutschland mit Geld zu unterstützen und die kathol. Fürsten an die gemeinsame Gefahr zu erinnern und zu einträchtigem Handeln zu vereinigen (was der P. auch that). Der Kard.

spricht sehr entschieden und macht den Papst für den Weigerungsfall verantwortlich für alle Unfälle der Kath. Deutschlands („dum gliscunt in dies mala et adhuc S. V. cunctatur“), so daß Urban am folgenden Tag sich über das Benehmen Borgia's bei dem König beschwerte, denselben daran erinnernd, daß es ihm doch bekannt sein müsse, wie sehr er stets für das Wohl der Katholiken und die Eintracht der Fürsten besorgt gewesen (S. 245 ff.).

Die Anecdota Borghesiana (Part. V) enthalten eine Menge Briefe des Kard. Borghese, Neffen Pauls V, an die Nuntien aus den Jahren 1609—1616, welche sich hauptsächlich auf die kirchlichen Verhältnisse in England, Frankreich, Venedig und Neapel beziehen. Während König Jacob I, wohl der gelehrteste Fürst jener Zeit („huomo di lettere et particolarmente di Theologia“, io credo, che se gli possi dar titolo non solo del più dotto Re, ma del più dotto Principe di tutta la Christianità S. 261) in einem eignen Buche den Treueid rechtfertigt und dasselbe durch Uebersetzungen (S. 259. 264) in allen Ländern (Italien, Böhmen, Frankreich) zu verbreiten bestrebt ist (S. 256. 259. 264), dann eine Aenderung der Eidesformel vornimmt (S. 287), sucht der Papst den Einfluß jenes Buches möglichst zu paralysiren (S. 247) z. B. durch Verbreitung der Gegenschriften von Bellarmin (S. 256) und Coffeteau (S. 272), verwendet sich bei den nicht allzu eifrigen (S. 259. 307) Höfen von Frankreich, Flandern, Spanien wiederholt für die unterdrückten Katholiken in England und Irland (S. 271. 288. 293), betreibt die Errichtung von Seminarien für Erziehung der englischen und irischen Jugend (S. 271) und die englische Mission (S. 269) in Spanien, Frankreich, Flandern (S. 322. 271), was Jacob

wiederum durch seine Gesandten zu hindern sucht (S. 269), stärkt die Katholiken, welche sich schon geneigt zeigten, den Treueid zu leisten (S. 278. 288), verbietet jede Formel zu beschwören, die nicht vorher in Rom gebilligt worden, betrauert die wegen des Eides Leidenden, — unter denen P. Georg Gervasius, der lieber sterben als den Treueid schwören mochte, obwohl er gerne jeden einfachen Treueid zu leisten bereit war („ma questo giuramento era di natura molto differente“ S. 289), was noch mehr galt, seitdem der König durch ein Edict (S. 291) bestimmte, daß der Eid „in puro senso delle parole“ geschworen werden solle, so daß jetzt Modificationen und Interpretationen nicht mehr möglich waren, — und läßt auch die in England verbreitete Nachricht dementiren, als hätte er den Besuch der häretischen Kirchen und die Leistung des Eides gestattet. Der Papst geht in all diesen Bemühungen von dem Grundsatz aus, daß, wenn auch auf Abhilfe kaum zu rechnen sei, die Katholiken Englands doch erfahren sollten, wie man in Rom alles für sie zu thun bereit sei (S. 301). Die Katholiken klagen oft, daß die Gesandten der kathol. Mächte sie nicht mehr wie früher schützen, sondern es mit dem König halten (S. 307), der wiederum den französischen König versichern läßt, daß seine kathol. Unterthanen keineswegs ihres Glaubens halber bedrückt würden, während doch die Verfolgung mit jedem Tage wuchs. Man suchte eben den kathol. Mächten den wahren Sachverhalt zu verbergen, veröffentlichte auch unter gut kathol. Namen Schriften und dedicirte sie sogar dem Papst, um die Katholiken zur Eidesleistung zu vermögen (S. 318). Im Jahr 1613 signalisirt der Nuntius Ubaldini von Paris aus, daß Jacob milder gegen die Katholiken werde (S. 233), 1614 sogar, daß er daran denke, mit seinen kathol. Unterthanen in

Frieden zu leben, wenn sich der Papst nur gegen die Pulververschwörung aussprechen und eine Erklärung über die Grenzen seiner Macht abgeben wolle (S. 326).

In Frankreich nahmen die Sorge des Papstes vollauf in Anspruch die Angriffe auf die Autorität des apostolischen Stuhles aus Anlaß des Buches von Barclay (de potestate papae, an et quatenus ia reges et principes jus et imperium habeat), welches in Paris bei den Sorbonnisten, die früher stets die päpstliche Autorität vertheidigt hatten, und selbst bei dem Kard. du Perron viel Lob und Anklang fand (S. 264), und der Antwort Bellarmin's, welche das Parlament allerdings „contra la mente et espressa volontà“ der Königin (S. 294) mit Arrest belegte (S. 294), dann des Buches von Richer (de ecclesiastica et politica potestate), in Folge dessen die Controverse über das Recht des Papstes den Fürsten gegenüber immer größere Dimensionen annahm („va dilatando“ S. 312) und eine Reihe von Streitschriften hervorrief (Andreas Duval, Menocchio, Zevales), sowie die Frage über das Verhältniß von Concil und Papst, bei welcher Gelegenheit Franz v. Sales zur Milde und Betonung der kirchlichen Einheit im Kampfe als dem besten Mittel rieth (S. 312). Das Buch von Mariana (de rege et regis institutione) verschärfte noch den Streit und führte besonders nach der Ermordung des Königs Heinrich, die der Papst schmerzlich bedauert (S. 284. 285), im Jahr 1611 zu Paris zu bittern Kämpfen (S. 291—293) und skandalösen Predigten gegen den Papst und die Jesuiten (S. 284. 299). Ebenso erregte die Censur der Oratio des Ant. Arnauld cum annexis große Verwirrung, weil dadurch die Doctrin von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes durch den Papst approbirt sei, weswegen der König Satis-

faction fordert und erhält. — Wiederholt nimmt auch der Papst Anlaß, die Eingriffe in die kirchliche Jurisdiction wie in Portugal und der Schweiz (S. 339), so besonders in der Republik Venedig, wo Sarpi in antikirchlichem Geiste agitirt (S. 208. 209), und in Spanien, wo man den tom. XI der Annalen des Baronius wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der Monarchia Sicula verbot, was der Papst rückgängig zu machen sucht (No 62, 66. 75. 77. 82), zu rügen.

Part. VI „ex schedis Sirleti, Baronii, Bellarmini“ gestattet uns einen Einblick in die Arbeiten der großen und gelehrten Kardinäle Sirlet (S. 345. 346), des „communis doctorum patronus“ (S. 349), Baronius (S. 303. 355), der auch zweimal, nach dem Tode Clemens' VIII und Leo's XI, nahe daran war, Papst zu werden (S. 360. 361), endlich Bellarmin, sein Verhältniß zu Baronius (S. 364), seine Stellung zur Congreg. de Auxiliis (S. 381; „il Papa non è Teologo“ S. 382) und der thomistischen praedeterminatio physica, die er für nahezu calvinistisch hielt (vicina al Calvinismo S. 367. 371), weswegen er sich an du Perron wandte, daß er in dieser Angelegenheit gegen die Dominikaner eintrete, was dieser auch wirklich that (S. 383). Bemerkenswerth ist auch die Controverse zwischen Paul V einerseits und Baronius und Bellarmin andrerseits über die donatio Constantini (S. 364), mehr noch eine äußerst freimüthige Schrift Bellarmin's an Clem. VIII (vgl. Analecta 50 und zur K.G. 174), worin er dem Papste 6 Punkte, die einer Reform dringend bedürften, vorhält. Diese sowie die Antwort des Papstes (oder des Baronius) sind in der That ein deutlicher Beweis für den guten Geist, der damals die römische Curie beseelte.

Das „Spicilegium Jansenisticum et Quietisticum" (Part. VII) wirft interessante Streiflichter auf die Geschichte des Jansenismus; so auf das Buch Arnauld's über die oftmalige Communion, dem gegenüber der gelehrte spanische Kardinal de Lugo in einem Gutachten (S. 391), weil auch von Petavius durch Gereiztheit viel gefehlt sei, und andrerseits die Jansenisten ihre Behauptungen in kath. Sinne zu erklären suchten, zur Milde räth; dann auf die Wirren in Flandern und die Kämpfe der Jansenistenpartei gegen Verehrung Maria's und der Bilder, gegen Bruderschaften „incipiunt a scintillis et ita viam sternunt ad altiora incendia" (S. 397) Orden, Exemtionen, päpstliche Autorität u. s. w., was Alles von der Verbreitung des Arnauld'schen Buches, des Rituale v. Alet und anderer aus Frankreich importirter Schriften herkomme. Die Actenstücke zur Geschichte des Quietismus (Bericht über die Abschwörung des Molinos (S. 407) des Pietro Pegna (S. 412) beweisen die weite Verbreitung dieser Secte, ein Bericht Bossuets über seine Bemühungen um Widerlegung des Quietismus der Guyon die Gereiztheit dieses Bischofs gegen Fenelon (S. 422); die Beccaleristen (in und um Brescia c. 20,000) erscheinen in ihrer laxen Moral durchweg als Geistesverwandte der Molinisten, in den beigegebenen Regeln und Instructionen für etwaige Verhöre documentiren sie sich als echte „Schüler des heil. Augustin" der schlechtesten Sorte, bei denen Lug und Trug bekanntlich eine große Rolle spielten.

Die „Segmina Varia" (Part. VIII) S. 436 ff. enthalten Zeugnisse für den Eifer Clemens' VIII und seiner Nachfolger in der Kirche Deutschlands auf Grund der trident. Reformdecrete. Der Papst sieht ein Haupthinderniß des Reformwerkes in der Nichtbeachtung des Augsb. Religions-

friedens und der zunehmenden Spaltung im Schooße des Protestantismus (S. 437), in dem schlechten Zustande der Kapitel, in der Unwissenheit und Entartung des Klerus, weshalb er auf Errichtung von Seminarien zur Heranbildung eines tüchtigen Klerus, auf Reform der (zum Theil wegen schlechter Dotation) verfallenen Universitäten — es seien in Deutschland acht katholische, andere häretisch, andere zweifelhaft (S. 445) —, welche auch die Scholaren der Klöster besuchen sollten, auf Vorsicht in der Wahl der Kanoniker, um dadurch die Wahl tüchtiger Bischöfe zu sichern — kurz auf Durchführung der Trienter Decrete dringt. — Die Berichte über die religiösen und politischen Verhältnisse Aethopiens unter dem König Presbyter Johannes (S. 446), die Instruction an die zwei Legaten nach Persien, welche den König für das Christenthum und die Bekämpfung der Türken gewinnen sollten (S. 452), lassen die universale Thätigkeit des apostol. Stuhles in vortheilhaftem Lichte erscheinen. —

Diese dürftige Skizzirung des Buches, dessen Gebrauch ein Index rerum et nominum wesentlich erleichtert, mag einen Einblick gewähren in die fast erdrückende Reichhaltigkeit des vorgeführten geschichtlichen Materials. Wer es liest, wird nicht nur manches schon Bekannte bestätigt und viel Neues finden, sondern auch den Eindruck mitnehmen, daß die Päpste, besonders nach dem Tridentinum, es an Bemühungen um ächte Reform der Kirche nicht fehlen ließen, die aber in den religiös-politischen Verhältnissen Deutschlands, sowie in den Uebergriffen der kathol. Fürsten in die Jurisdiction und Freiheit der Kirche leider nur zu vielen Schwierigkeiten und Hindernissen begegneten. In der Klarstellung dieser Thatsache liegt mit ein Hauptverdienst dieses Buches. Für die Arbeit, von deren Umfang das Verzeichniß

(S. 478—482) der benützten Codices einen Begriff gibt und die überall sich kundgebende Akribie wird jeder Historiker dem Autor aufrichtigen Dank wissen, und ohne Zweifel wird sich seine Hoffnung erfüllen, daß die Mantissa den Theologen, Historikern und Canonisten willkommen sein werde (S. 51).

Braunsberg. Prof. Dr. Dittrich.

5.

Die Principien der Theologie nebst Einleitung über die Principienlehre im Allgemeinen von Dr. **Wilh. Rosenkrantz.** München bei Ackermann. 1875. VIII und 186 S.

Die bloße Kenntnißnahme von der Fassung der Glaubenssätze, wie sie in den Quellen dogmatisch bestimmt sind, und das bloße Sammeln historischer Zeugnisse für die Aechtheit dieser Quellen und ihres Inhalts bilden ungeachtet ihrer Unentbehrlichkeit nicht die eigentliche wissenschaftliche Thätigkeit in der Theologie, sondern nur eine Vorbereitung hiezu, wie das Sammeln der Naturerscheinungen durch Beobachtungen und Experimente zur eigentlichen Forschung in der Naturwissenschaft. Jede Wissenschaft, welche sich die Erforschung eines besondern Gegenstandes zur Aufgabe gemacht hat, hat das hierauf Bezügliche aus dem ihr eigenthümlichen Gebiete der Erfahrung zusammenzufassen. Ihre Hauptaufgabe besteht aber immer und überall in dem Erklären oder Begreiflichmachen ihres Gegenstandes und alles desjenigen, was zu ihm gehört.

Die Theologie hat die Glaubenssätze, soweit ihr Sinn in den Quellen unbestimmt gelassen ist, zu erklären. Das

Bedürfniß einer wissenschaftlichen Vermittlung ist hier ebenso einleuchtend, wie bei der Auslegung der Gesetze durch die Rechtswissenschaft. Mag ein Gesetz noch so sorgfältig abgefaßt sein, es ergeben sich, wie die Erfahrung lehrt, bei seiner Auslegung immer Streitfragen, welche erst durch Zuhilfenahme juristischer Grundsätze gelöst werden müssen. Auch in der Theologie können die Glaubenssätze nie so genau bestimmt sein, daß ihre Erklärung nicht eine besondere wissenschaftliche Thätigkeit in Anspruch nehmen würde. Ihre Fassung richtet sich immer nach den Begriffen der Zeit, in der sie entstanden sind. Die Begriffe der Menschen ändern sich aber. Nur die einfachsten Begriffe, nämlich die Kategorien, bleiben sich immer gleich. Die übrigen Begriffe erhalten durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes fortwährend nähere Bestimmungen und neben ihnen entstehen neue Begriffe. Die Fassung in den Quellen kann daher selbstverständlich niemals so vollständig sein, daß sie die Begriffsbestimmungen aller Zeiten erschöpfen weüde. — Ferner soll das Verhältniß der verschiedenen Glaubenssätze unter sich und zu den Vernunftwahrheiten bestimmt werden, wofür sich auch in den Quellen niemals ein vollständiger Ausdruck findet noch finden kann. — Endlich gehören zu den Glaubenssätzen auch solche, welche zwar der menschlichen Vernunft nicht ganz und gar unbegreiflich sind (denn dann könnten sie als Glaubenswahrheiten gar nicht einmal vorgestellt werden), die aber doch von ihr niemals vollständig begriffen werden können. — Hier hat die Wissenschaft zur Vermittlung des Verständnisses und zum Behufe möglichsten Begreiflichmachens ein unendlich weites Feld.

Die Theologie empfängt ihre Glaubenssätze von einer

Autorität, in welche sie das unbedingte Vertrauen setzt, daß sie ihr über die Gegenstände des Glaubens die Wahrheit eröffnen kann und will. Nicht bloß der Inhalt der Glaubenssätze gilt ihr als eine unzweifelbare, göttliche Wahrheit, auch die Fassung, in der sie dieselben von der Autorität empfängt, ist für sie ebenso maßgebend, wie dem Juristen die Fassung des Gesetzes für seine Auslegung. Gleichwie der Jurist nicht darüber zu entscheiden hat, was er nach seiner Vernunft für Recht erkennen würde, sondern nur ermitteln will, was der Gesetzgeber als Norm des Rechtes festgesetzt hat, so hat auch der Theologe die Glaubenswahrheit nicht unabhängig von der Autorität zu erforschen, sondern bloß anzunehmen, was diese hierüber mitgetheilt hat, und seine Aufgabe bei der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenssätze wird dann nur noch darin bestehen, sie im Sinne der Autorität zu erklären. Dieser Sinn aber kann bei jedem Glaubenssatze kein anderer sein, als derjenige, welcher der Fassung entspricht und mit den übrigen Glaubenssätzen und den Vernunftwahrheiten übereinstimmt. Denn die Autorität des Glaubens kann weder mit sich selbst noch mit der Vernunft in Widerspruch gerathen.

Alles Begreifen besteht nun in der Anwendung von Begriffen. Wer etwas begreifen will, muß entweder schon einen Begriff haben oder sich einen solchen bilden, welcher mit dem Wesen der Sache übereinstimmt. Die Aufgabe der Wissenschaft ist nun eben die Ausbildung derjenigen Begriffe, welche zur Erkenntniß ihrer Gegenstände nothwendig sind. Sie geht von allgemeinen, schon bekannten Begriffen aus und sucht diese durch Hinzufügung von neuen Merkmalen solange fortzubestimmen, bis ihr Inhalt dem Wesen der zu

erkennenden Gegenstände vollständig entspricht. Diese allgemeinen Begriffe sind die Anfangsgründe oder Prinzipien in jeder Wissenschaft. Aus ihnen werden die höchsten Ansätze zu den Beweisführungen durch Syllogismen gebildet, und jede Wissenschaft besteht in einer ununterbrochenen Kette solcher Syllogismen, durch welche sie die Erkenntniß ihres Gegenstandes mit logischer Nothwendigkeit zu entwickeln strebt.

Es ist klar, daß die Theologie ihre prinzipiellen Begriffe nicht erst aus der Offenbarung oder dem Inhalte der Glaubenssätze entnehmen kann. Sie sollen ja das Mittel zum Verständnisse dieser sein und müssen ihnen daher schon vorausgehen. Die menschliche Vernunft kann überhaupt keinen Begriff von außen aufnehmen, sondern muß jeden ihrer Begriffe nothwendig aus sich selbst entwickeln. Aber auch zu einer Entwicklung der prinzipiellen Begriffe aus reiner Vernunft findet die (rein positive) Theologie von ihrem Standpunkte aus keine Möglichkeit. Denn sie reflektirt nur auf ihren besonderen Gegenstand. Die prinzipiellen Begriffe dagegen sind allgemeiner Natur, und können daher nur von jener Wissenschaft entwickelt werden, welche sich mit keinem besonderen Gegenstande, sondern mit dem Wissen als solchem im Ganzen zu befassen hat. Diese Wissenschaft ist die Philosophie. Die Theologie muß daher ihre prinzipiellen Begriffe der Philosophie entnehmen.

Die katholische Theologie bedient sich zu ihren Prinzipien im Allgemeinen noch immer der scholastischen Philosophie. Die Scholastik entstand unter dem unmittelbaren Einflusse der Kirche und der Pflege von Männern, welche, wie ein hl. Anselm von Canterbury, ein hl. Thomas von Aquin, ein Duns Scotus, ein hl. Bernhard und Bonaventura mit

unbedingter Treue der Kirche ergeben waren. Sie befand sich stets in Uebereinstimmung mit der Glaubenslehre, und durch die Art und Weise, wie die Scholastik von den Theologen theils mit ausdrücklicher, theils mit stillschweigender Zustimmung der kirchlichen Behörden angewendet wurde, bildete sich ein gewisses Herkommen, an welches die Lehrer der Dogmatik sich nur zu halten brauchten, um gegen Censuren sicher zu sein. Die neuere Philosophie dagegen entwickelt sich größtentheils auf einem der kathol. Kirche fremden Gebiete und unter den Händen von Männern, welche anderen Glaubensbekenntnissen zugethan waren. Die Schriften, in welchen die neuere Philosophie gelehrt wurde, gaben mitunter Ansichten kund, welche weder mit der katholischen Glaubenslehre noch mit den Grundsätzen des Christenthums übereinstimmten. Es war daher ganz natürlich, daß sich unter den Theologen die Meinung verbreitete, die neuere Philosophie sei für sie völlig unbrauchbar; und selbst diejenigen Theologen, welche darin etwas fanden, was sie glaubten in ihrer Wissenschaft verwerthen zu können, getrauten sich nur auf die spärlichste Weise und mit einer Scheu davon Gebrauch zu machen, welche erkennen läßt, daß sie nicht in das Innere des gefürchteten Gebietes einzudringen, sondern nur von Außen in eiligem Vorüberziehen einzelne Früchte sich anzueignen wagten, deren Herkunft sie nicht verrathen durften wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, ihre wissenschaftlichen Leistungen dadurch in Mißkredit zu bringen, oder sich dem Verdachte auszusetzen, als befänden sie sich wegen ihres Abweichens von dem altherkömmlichen, bewährten Wege auf einer wenigstens unsicheren Bahn.

Bei den katholischen Dogmatikern ist zwar nicht selten von den Systemen der neueren Philosophie die Rede. Ja

sogar Stellen aus den Werken derselben werden von ihnen citirt. Ein tieferes Eingehen aber und eine wahrhaft philosophische Würdigung ihrer eigentlichen Grundgedanken wird fast nirgends bei ihnen gefunden. In der Regel werden sie nur vom dogmatischen Standpunkte aus beurtheilt und insofern ihr Werth nach einem fremden Maßstabe bemessen. Wir wollen gewiß Niemanden zu nahe treten, wir möchten nicht ungerecht sein gegen irgend Jemand noch große Verdienste zu ignoriren auch nur scheinen, wir können aber auch im Interesse der *Sache*, um die es sich handelt, nicht verhehlen, daß uns die gegenwärtige Behandlung der Dogmatik, was die philosophische Grundlage betrifft, die sie nicht entbehren kann, dem dermaligen Stande der Philosophie gegenüber ungenügend scheint. Wer unsere Ansicht nicht theilt, mag sie immerhin für eine subjektive Meinung halten; wir wollen sie Niemanden aufdrängen, wir werden sie aber auch unverholen äußern dürfen. Wir sind nicht blind gegen die prinzipiellen Irrthümer der Systeme der neueren Philosophie seit Des Cartes, wir verkennen aber auch nicht den gleichwohl in ihnen enthaltenen Fortschritt. Dagegen wäre es eine Leichtigkeit zu beweisen, daß den meisten Dogmatikern die neuere Philosophie überhaupt nur sehr oberflächlich bekannt ist und *sehr oft* die Stellen, welche von ihnen aus den Werken der neueren Philosophie citirt werden, nach dem Zusammenhange im Systeme, aus welchem sie gerissen wurden, einen ganz anderen Sinn haben.

Uebrigens darf man sich nicht vorstellen, als sei die neuere Philosophie einzig und allein dazu gemacht, den kathol. Glauben und das Christenthum zu *zerstören*. Aus den Schriften ihrer größten Denker leuchtet vielmehr im Allgemeinen unverkennbar das entschiedene Streben nach

Wahrheit hervor. Wenn sie auch irrten, und vielleicht gerade darum irrten, weil das Licht des kathol. Glaubens nicht ihrem Forschen voranleuchtete, so ist doch gewiß ihr mehrere Jahrhunderte hindurch mit größter Anstrengung und vereinten Kräften fortgesetztes Streben nach Begründung einer aus reiner Vernunft zu entwickelnden Wissenschaft im Ganzen nicht ohne Erfolg geblieben. Auch Plato und Aristoteles haben bei Verfolgung dieses Zieles in manchen Punkten geirrt. Auch ihnen leuchtete nicht das Licht des wahren Glaubens, und dessen ungeachtet sind sie die unübertrefflichsten Lehrer der Philosophie für alle Zeiten geworden, so daß auch weder die Kirchenväter noch die großen Scholastiker, wie Albert, Thomas und ihre Nachfolger, Bedenken trugen, bei diesen Heiden in die Schule zu gehen, die in ihren Werken verborgenen Schätze sich anzueignen und sich der Prinzipien ihrer Philosophie bei der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren zu bedienen. Hat denn die neuere Philosophie gar nichts geleistet, was für die heutige Theologie von ähnlicher Bedeutung wäre, als das Rüstzeug des Aristoteles für Thomas von Aquin? In der That weiß Jeder, der in der Geschichte der Philosophie nur einige, auch oberflächliche Kenntniß besitzt, daß die neuere Philosophie wenigstens als allgemeine Wissenschaftslehre schon bedeutende Fortschritte gemacht und durch eine feine Dialektik Begriffe ausgebidet hat, mit welchen es ihr gelingt, Probleme zu lösen, welche der Scholastik völlig unzugänglich waren.

In jeder Wissenschaft ist die Erkenntniß ihres Gegenstandes durch die Erkenntniß ihrer Prinzipien bedingt. Gelingt es der Theologie, mit Hilfe der neueren Philosophie eine höhere Erkenntniß ihrer Prinzipien zu gewinnen, dann ist sie auch im Stande ein besseres Verständniß ihrer Glaubens-

gegenstände zu erzielen und ebendadurch gegnerische Angriffe nicht bloß erfolgreicher zurückzuschlagen, sondern auch von vornherein abzuschneiden und viele Mißverständnisse zu lösen. Daß die neuere Philosophie eine tiefere Einsicht in die Prinzipien des Wissens und der besonderen Wissenschaften überhaupt zu gewähren vermag als die Scholastik, ist eine natürliche Folge von dem Fortschritte des menschlichen Geistes, und dadurch, daß die Theologie diesen Fortschritt entweder ganz ignorirte oder doch nicht hinreichend verwerthete, ist sie den übrigen Wissenschaften gegenüber unläugbar zurückgeblieben. Während alle übrigen Wissenschaften in neuerer Zeit mehr oder minder rasche Fortschritte machten, hat die Theologie zu einem Fortschritte in der speculativen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten seit den Zeiten der Scholastik nur Versuche gemacht, die aber im Ganzen so wenig zu befriedigen schienen, daß man vielfach das Heil nur im Rückzuge finden zu können meint, in der Rückkehr nemlich zur alten, wenn auch ein wenig modernisirten Scholastik. Und so hält denn die Theologie für die alten Streitfragen der Schule im Allgemeinen noch immer die Definitionen und Distinctionen der Scholastik bereit. Durch die Forschungen der neueren Philosophie haben sich jedoch die scholastischen Begriffsbestimmungen vielfach als unzureichend erwiesen und eine Menge neuer Streitfragen herausgestellt, für welche die Theologie in der Scholastik keine Lösung findet.

Für die Theologie ist es daher ein unabweisbares Bedürfniß, eine höhere Erkenntniß ihrer Prinzipien zu gewinnen und dazu sich einer besser ausgebildeten Philosophie zu bedienen, und wenn ihr, wessen sie bedarf, von philosophischer Seite selbst entgegengebracht wird, wie es nach unserer vollsten Ueberzeugung in dem oben bezeichneten Buche

geschieht, so denken wir, sollte ihr ein derartiges Entgegenkommen höchst willkommen sein. Es wird sich hoffentlich bald zeigen, daß es kein Danaergeschenk ist, sondern wirklich einem dringenden Bedürfnisse der Theologie entspricht. Dieses Bedürfniß ist schon lange fühlbar geworden; besonders (um hier der Kürze wegen von Anderem zu schweigen) trugen dazu bei die Angriffe von Seite der Naturwissenschaft, namentlich in der Schöpfungslehre. Die Theologen suchen zwar die widersprechenden Lehren in ihren Consequenzen lächerlich zu machen und die Hypothesen der Naturforscher als unzuläßig darzustellen. Sie vermögen aber die Erklärungen derselben weder direkt als unrichtig zu erweisen, noch ihnen eine andere befriedigende Erklärung entgegenzusetzen. Statt Erklärungen haben sie überhaupt nur die Berufung auf die Allmacht Gottes, mit welcher aber der Wissenschaft um so weniger gedient ist, als es diese damit zu thun hat, die Art und Weise kennen zu lernen, wie die Dinge entstanden sind und die Frage nach der letzten Ursache überhaupt für die Naturwissenschaft vorbehalten bleibt, aber doch die Erforschung der näheren Ursachen nicht ausschließt, sondern vielmehr voraussetzt. So lange noch eine Vielheit von wirkenden Ursachen und Kräften in der Natur angenommen wird, besteht für die Wissenschaft doch ohne Zweifel noch immer die Forderung, dieselben auf eine ursprüngliche Einheit, ohne welche ihr gemeinsames Zusammenwirken nicht erklärt werden könnte, also auf eine letzte und höchste Ursache zurückzuführen und deren Ursprung aus dieser nachzuweisen. Aufgabe der Wissenschaft ist es aber nicht, zu beweisen, daß es eine solche höchste Ursache überhaupt gebe, weil sich das von selber versteht, sondern zu zeigen, wie dieselbe beschaffen sein müsse, um die Entstehung der Dinge zu bewirken,

und wie sie dieselbe bewirke. Wie der Naturforscher sich nicht damit begnügt, zu wissen, daß einer gegebenen Erscheinung eine Ursache zu Grunde liegt, sondern erforschen will, welches diese Ursache sei und wie sie die Erscheinung bewirke, so begnügt sich die Wissenschaft überhaupt nicht damit, zu wissen, daß die untergeordneten Ursachen von höheren abhängig sind, sondern sie will auch diese höheren selbst und ihren Zusammenhang mit den niederen erkennen. Ist aber der letzte Grund aller Dinge Gott und ist die Entstehung derselben durch göttliche Schöpfung kein bloßer Glaubensartikel, sondern eines wissenschaftlichen Beweises fähig, so setzt ein solcher Beweis auch einen wissenschaftlichen Gottesbegriff voraus, der geeignet ist, den Hervorgang der Dinge aus Gott auch wirklich erklärlich zu machen, d. h. einen solchen Gottesbegriff, in welchem die nothwendigen Voraussetzungen zur Möglichkeit einer Schöpfung bereits enthalten sind. So lange aber die Theologie die Schöpfungslehre nur als Dogma festhält, wird zwar die empirische Naturwissenschaft dieselbe nie widerlegen können, sie weiß aber auch nichts damit anzufangen, weil sie dieselbe zu keiner Erklärung verwenden kann. Sie läßt daher (im besten Falle) dieselbe gänzlich dahingestellt sein und begnügt sich mit solchen Voraussetzungen, die sie vielleicht selbst als untergeordnete erkennt, woraus sie aber doch etwas (wenn auch nicht aus dem letzten Grunde) erklären zu können glaubt. Es wird also eine gewisse Summe von Stoffen und Kräften als in der Natur thatsächlich vorhanden angenommen, und aus diesen die Entstehung der Dinge zu erklären versucht, wobei man dann (wenn man diese natürlichen Ursachen einmal hat) das übernatürliche Eingreifen der göttlichen Allmacht nicht mehr zu brauchen meint.

Auf die Frage aber, woher jene Stoffe und Kräfte selbst stammen, gibt die Naturwissenschaft keine Antwort mehr, sondern weicht dieser Frage entweder dadurch aus, daß man dieselben ohne Weiters für ewig erklärt, oder dadurch, daß man zur Beruhigung der Theologen die Möglichkeit zugibt, sie seien auf unbegreifliche Weise durch Schöpfung entstanden, wie denn unter Anderen auch Darwin selbst das Geständniß ablegt, „über den Ursprung des organischen Lebens wisse die Naturwissenschaft bis zur Stunde ebensoviel wie über den Ursprung von Stoff und Kraft", nämlich nichts.

Diesem Nichtwissen gegenüber gewinnt nun aber die Schöpfungslehre erst dann eine wissenschaftliche Bedeutung, wenn sie nicht bloß die Ursprungslosigkeit der in der Natur vorhandenen Stoffe und Kräfte als eine völlig unhaltbare Annahme und damit die Nothwendigkeit eines Ursprungs derselben aus einer höheren Ursache überhaupt zu erweisen vermag, sondern auch darzuthun im Stande ist, daß und wie die Stoffe und Kräfte selbst nur aus Gott ihren Ursprung haben können und zwar durch Schöpfung. Dazu reichen aber die (aristotelisch-)scholastischen Prinzipien der Naturerklärung bei Weitem nicht aus. Die Scholastik (die neue wie die alte) setzt bei ihrer Naturerklärung ebenso wie die moderne Naturforschung Stoff und Kraft (Materie und Form) als gegeben voraus, und behauptet nur, daß beide durch Gott gesetzt sein müssen. Dabei hat sie aber nicht im mindesten eine Vorstellung weder davon, wie die Kraft zum Stoffe hinzukomme oder in ihm schon ursprünglich enthalten sei, noch von dem Wesen der Materie selber, die sie ebendeswegen geradezu für „unerkennbar" erklärt. Unter solchen Umständen erscheint die Annahme einer

Erschaffung der Materie durch Gott nur als eine im Interesse der Theologie gemachte, aber keineswegs wissenschaftlich erwiesene Behauptung. Eben das aber ist für den Materialismus Wasser auf seine Mühle. Wenn nämlich, so sagen seine Vertreter, die Materie nach eurem eigenen Geständnisse unbegreiflich ist, warum wollt ihr dann außer diesem Unbegreiflichen noch ein anderes Unbegreifliche annehmen, mittelst dessen ihr doch das erste Unbegreifliche auch nicht erklären könnt. Uns genügt schon ein einziges Unbegreifliche, nämlich die Materie mit all ihren Kräften, die von eh' schon in ihr selber liegen, weil es keine Materie gibt ohne Kraft. — Was läßt sich hierauf vom scholastischen Standpunkte aus erwidern?

Unseres Erachtens ist eine befriedigende Lösung der Frage nur möglich durch den wissenschaftlichen Nachweis, daß die erscheinende Materie selbst durchaus nichts anderes sei, als eine Folge von dem Zusammenwirken verschiedener Kräfte, die sämmtlich in Gott ihren Ursprung und ihre gemeinschaftliche Einheit haben, die also ihrem Ursprunge nach göttliche Kräfte sind, und daß also Gott selbst es ist, der in und durch diese Kräfte wirkt. Dadurch würde ohne Zweifel dem Materialismus der Boden unter den Füßen weggezogen, es würde aber auch der scholastische und bisherige empirisch-naturwissenschaftliche Begriff der Materie seine ganze Bedeutung und die letztere selbst ihre Unbegreiflichkeit verlieren. Wenn ferner nachgewiesen werden könnte, daß und wie die verschiedenen in der Natur wirkenden oft sehr complicirten Kräfte, welche die Empirie nur nach ihren Wirkungen zu bezeichnen, keineswegs aber aus ihren höheren Ursachen zu erklären vermag, sich auf gewisse höhere, letzte, allgemeine und einfache Grund- oder

Urkräfte zurückführen lassen, die zwar in Gott einen **übernatürlichen Ursprung** haben, gleichwohl aber, ebendeßwegen weil sie Kräfte des göttlichen **Verstandes** sind, nur gesetzmäßig, auf eine ihrer Natur entsprechende und insofern **natürliche Weise** wirken können, so wären damit Prinzipien gewonnen, die nicht bloß geeignet wären, die theologische Schöpfungslehre zu rechtfertigen und wissenschaftlich zu begründen, sondern zugleich auch der Forderung der Naturwissenschaft zu genügen, welche die Entstehung der Dinge auf **natürliche Weise** erklärt wissen will. Denn jene Kräfte wären dann natürlich und übernatürlich zugleich; übernatürlich mit Rücksicht auf ihren **Ursprung**, natürlich mit Rücksicht auf ihre **Wirkungsweise**.

Der Weg zur Erkenntniß und Feststellung solcher Prinzipien, die für die Theologie der materialistischen Naturwissenschaft gegenüber ein unabweisbares Bedürfniß sind, ist aber gerade durch die Entwicklung der neueren (deutschen) Philosophie seit Kant bereits angebahnt, und es kommt nur darauf an, auf diesem Wege einen Schritt weiter zu gehen. Diesen Schritt aber hat der Verfasser der obengenannten Prinzipienlehre wirklich gemacht und die theol. Schöpfungslehre philosophisch begründet, wodurch er der Theologie einen um so größeren Dienst erwiesen hat, als er zugleich bemüht war, die allenfallsigen theologischen Bedenken gegen die Neuheit der von ihm entwickelten Begriffsbestimmungen einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen und von vornherein zu beseitigen.

Aber nicht bloß die Schöpfungslehre, sondern auch die Lehre von der göttlichen **Dreieinigkeit** und den göttlichen **Eigenschaften** findet durch die Anwendung dieser Prinzipien eine neue Beleuchtung und philosophische Begründung.

Das Trinitäts-Dogma ist anerkanntermaßen unter allen Dogmen das erste, und bildet als solches zugleich auch die Grundlage für alle übrigen. Um so nothwendiger aber erscheint eine philosophische Begründung desselben. Eine solche wurde aber in der ganzen Scholastik streng genommen gar nicht einmal versucht, um so weniger, da man dieselbe gar nicht für möglich hielt. Und auf dem Standpunkte der Scholastik ist sie auch in der That nicht möglich. Die Scholastik ging bei all ihren Erörterungen hierüber vom Dogma aus, und alles was sie zur Erklärung desselben that, beschränkt sich darauf, im menschlichen Geiste gewisse Aehnlichkeiten aufzusuchen, durch deren Uebertragung auf Gott eine gewisse analoge Erkenntniß der Trinität vermittelt und gezeigt werden sollte, daß eine Trinität in Gott allerdings möglich und der Glaube daran insofern vernünftig sei, als er nichts Vernunftwidriges enthalte. Im Uebrigen aber ging und geht man auf diesem Standpunkte in der Regel von der Voraussetzung aus, die Trinität sei lediglich eine übernatürlich geoffenbarte Glaubenswahrheit und darum eine Erkenntniß derselben durch die reine (natürliche) Vernunft unmöglich. Inwiefern und warum sie allerdings auf dem scholastischen Standpunkt nicht möglich ist, wollen und können wir hier nicht weiter erörtern; der Verf. aber bestreitet, oder vielmehr er beschränkt und berichtigt jene Voraussetzung, indem er zeigt, daß die Trinität jedenfalls nicht in jeder Hinsicht für die natürliche Vernunft unerkennbar sein könne, sondern daß die Vernunft durch sich selbst nicht bloß einen (wenn auch natürlich keinen adäquaten, und alle Bestimmungen des Dogma's erschöpfenden) Begriff von der Dreieinigkeit zu bilden, sondern auch die Existenz derselben zu erkennen und zu beweisen vermöge. Außerdem

könnte ja auch selbstverständlich von einer philosophischen Begründung der Trinitätslehre im strengen Sinne überhaupt keine Rede sein.

Die Behauptung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Trinität aus reiner Vernunft beweist aber der Verf. einfach dadurch, daß er aus dem Prinzip seiner Philosophie unabhängig vom Dogma einen Trinitätsbegriff wirklich entwickelt, durch welchen nicht bloß die dogmatischen Bestimmungen der Kirche, die der Vergleichung wegen zuerst kurz und vortrefflich dargelegt werden, ihre Rechtfertigung und Erklärung finden, sondern welcher auch alle bisherigen Versuche zur Erklärung des Dogma, deren Kritik meisterhaft durchgeführt ist, weit hinter sich läßt. Wir können uns natürlich auf die Entwicklung selbst hier nicht näher einlassen und empfehlen sie nur angelegentlichst dem aufmerksamen Studium der Theologen, die unbefangen genug sind, um etwas nicht bloß deßwegen bedenklich zu finden und mit unrechtem Maßstabe zu messen, weil es ihrem Gedankenkreise fremd ist und ihnen neu klingt.

Auch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, in welcher gerade die bedeutendsten Theologen die größten Schwierigkeiten gefunden haben, die in der Theologie bis zur Stunde nicht überwunden sind, findet hier eine philosophische Behandlung. Eine Hauptschwierigkeit macht in dieser Beziehung zunächst schon die Frage, wie sich denn in der Einfachheit des göttlichen Wesens überhaupt eine Vielheit von Eigenschaften unterscheiden lasse, da jede Eigenschaft mit dem Wesen in Eins zusammenfalle. Wenn man gewöhnlich mit Thomas sagt: sie unterscheiden sich nicht bloß ratione ratiocinantis, sondern ratiocinata, so entsteht erst noch die Frage, was denn das heiße. Und wenn man es so

erklärt, daß sie zwar in Gott an sich nicht wirklich unterschieden seien, daß aber gleichwohl in Gott ein Grund liege, sie zu unterscheiden, so ist auch das offenbar keine Erklärung, so lange man diesen Grund nicht angeben kann In der Darstellung des Verf. aber findet vor Allem auch diese Frage ihre vollkommen befriedigende Lösung. Eine allbekannte, von Vielen bereits als unlösbar erklärte Schwierigkeit bietet ferner die crux theologiae, das noli me tangere derselben, nämlich die Frage um das Verhältniß der göttlichen Vorausbestimmung zur menschlichen Willensfreiheit wie des göttlichen Vorauswissens zu den freien Handlungen. Die Lösung, die der Verf. gibt, ist freilich für diejenigen nicht verständlich, die sich über die Region der gewöhnlichen empirischen Begriffe nicht zu erheben vermögen; wer sie aber fassen kann, wird vollständig befriedigt sein.

Mancher wird vielleicht wünschen, der Verf. möchte die von ihm entwickelten prinzipiellen Begriffe auch auf die s. g. positiven Glaubensartikel (der übernatürlichen Offenbarung) angewendet haben. Allein es lag das gänzlich außer seiner Absicht. Er beschränkte sich lediglich auf das, was von Gott durch die (natürliche) Vernunft selbst erkannt werden kann, das Gebiet der spezifischen Glaubenswahrheiten (im engeren Sinne) aber schloß er absichtlich von seiner Darstellung aus, nicht weil er glaubte, die Vernunft könne für diese Glaubensgegenstände überhaupt keine Begriffe bilden, sondern weil er überzeugt war, sie könne sich der Existenz derselben nicht durch sich selbst vergewissern, und sei in dieser Beziehung lediglich auf den Glauben angewiesen, und weil er keine Dogmatik schreiben, sondern die Prinzipien der Theologie darstellen wollte, deren Anwendung auf die spezi-

fischen Glaubensgegenstände der positiven Theologie überlassen bleibt.

Wir schließen die Anzeige dieser nur 186 Seiten umfassenden, aber höchst bedeutenden und unmöglich zu ignorirenden Schrift mit dem Bemerken, daß der 2. Theil der Prinzipienlehre des nunmehr verewigten Verf. (die Prinzipien der Naturlehre enthaltend) dem ersten Theile auf dem Fuße folgt, und erlauben uns nur noch die Schlußworte der Vorrede zu dem letzteren anzuführen:

„Ob wir durch unser System dem Bedürfnisse entsprochen haben, wird die folgende Darstellung beweisen, und ob dadurch die theologische Glaubenslehre einen Schaden erlitten hat, überlassen wir Jenen zu beurtheilen, welche zur Entscheidung hierüber competent sind. Unsere Absicht war, den Theologen, welche sich vor Allen an dem geistigen Kampfe unserer Zeit um die höchsten Interessen der Menschheit zu betheiligen haben, die unentbehrlichen Hilfsmittel hiefür an die Hand zu geben, nach welchen sie in ihren Lehrbüchern der Dogmatik vergeblich suchen werden. Wir meinen, auch die Kirche hätte niemals so dringenden Anlaß gehabt, als jetzt, ihre Streiter bestens zum Kampfe zu rüsten. Wir wissen recht gut, daß es nicht auf die Philosophie allein ankommt. Nicht durch Gelehrsamkeit, sondern durch die Macht des Glaubens und der Liebe hat das Christenthum die Welt erobert. Wenn man sich aber doch auch wissenschaftlicher Waffen bedienen will, dann sollte man dieselben nicht mehr bloß aus den Rüstkammern des 12. und 13. Jahrhunderts holen, sondern sich vor allem in jene Werkstätte begeben, welche auch den Gegnern stärkere Waffen liefert.“ . . . . „Möge man nicht einem Unternehmen, wozu das Bedürfniß schon lange drängt, mit Abneigung begegnen und den Baum

schon bei der Anpflanzung mit der Wurzel ausreißen, sondern zusehen, wie er wächst, und ihn zuletzt nach seinen Früchten beurtheilen."

Freising. Dr. Hayd.

6.

1) **Vollständige Katechesen** für die untere Klasse der katholischen Volksschule. Zugleich ein Beitrag zur Katechetik. Von **G. Mey**, Theol. Lic., Pfarrer in Schwörzkirch. Zweite Auflage. Freiburg, Herder 1872.

2) **Meßbüchlein** für fromme Kinder. Von **G. Mey.** Mit Bildern von Ludwig Glötzle. Dritte Auflage. Freiburg, Herder. 1875.

3) Dr. J. Schusters **Biblische Geschichte** für katholische Schulen. Neu bearbeitet von **G. Mey.** Mit vielen Illustrationen und 2 Kärtchen. Freiburg, Herder.

Herr Pfarrer Mey hat in der theologischen Literatur schon längst einen Namen durch seine theils kritisch-wissenschaftlichen theils praktischen Arbeiten auf dem Gebiete der Katechetik, wovon auch unsre Quartalschrift mehrfache Beweise enthält, unter anderem namentlich die Abhandlung „zur Katechismusfrage" Jahrg. 1863. S. 443 ff. Vielfach schon hört man ihn von der öffentlichen Meinung als den berufenen Neuherausgeber und Verbesserer unsers Diöcesankatechismus bezeichnen, was freilich vorerst noch auf große Hindernisse zu stoßen scheint. Unterdessen hat er seinen früheren Verdiensten um die katechetische Literatur ein neues hinzugefügt durch Neubearbeitung der biblischen Geschichte von Schuster.

Der Berichterstatter erlaubt sich bei diesem Anlaß auch auf die beiden ältern oben verzeichneten Schriften noch einmal zurückzukommen, nachdem sie seit der früher in dieser Zeitschrift erfolgten Besprechung (Jahrg. 1872. S. 170 ff., 1874. S. 706 ff.) in neuen Auflagen erschienen sind. Der Standpunkt, von welchem aus er sich sein Urtheil gebildet, ist der des praktischen Seelsorgers, und wenn er als jüngerer Geistlicher sich erlaubt über den ältern Meister zu sprechen, so wird man ihm dieß zu gut halten, weil gerade der jüngere Seelsorger zunächst auf literarische Hilfsmittel, wie H. Mey sie darbietet, angewiesen ist und den Werth derselben in fast täglichem Gebrauche schätzen lernt.

1) Bezüglich der „vollständigen Katechesen" soll hier als Thatsache festgestellt werden, daß der Einfluß dieses Buches auf alle Schulen, wo es gebraucht wird, ein ganz wohlthätiger ist. Dem wenig geübten und wenig gewandten Katecheten — und deren wird es immer geben — bieten sich vollständig präparirte Katechesen dar, in die man sich leicht hineinarbeitet auch in den Fällen, in welchen wegen gehäufter Seelsorgegeschäfte die Zeit zur Vorbereitung auf die Unterrichtsstunde etwas knapp zugemessen wäre. Sowohl die Einleitung als die den Katechesen nachfolgenden erklärenden Bemerkungen enthalten wahre Goldkörner und legen immer wieder den Wunsch nahe, es möchte jetzt einmal ein Mann wie Mey sich an die Ausarbeitung einer den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechenden Katechetik machen, nachdem bisher seit Hirscher fast nur einzelne zerstreute Vorarbeiten in theologischen und pädagogischen Zeitschriften und kleineren monographischen Werken erschienen sind.

2) Ein hübsches Geschenk des Verf. für die Erzieher und Kinder ist das Meßbüchlein. Wie schnell es allent-

halben Eingang gefunden in den christlichen Familien, das beweist die innerhalb Jahresfrist nothwendig gewordene 3te Auflage. Bei Besprechung desselben möchte Ref. etwas weiter ausholen, indem er Bezug nimmt auf die Gebetbuchliteratur überhaupt.

Es ist während der letzten Jahrzehnte in der Gebetbuchsliteratur, obwohl manches Mittelmässige noch mit unterläuft, Vieles zum Bessern geschehen, namentlich sofern man bestrebt ist, die Texte der kirchlich-liturgischen Gebete und Gesänge, wie es der sel. Cardinal Wisemann in seiner schönen und begeisternden Abhandlung über Gebet und Gebetbücher (Abhandlungen I. B. Regensb. 1854. S. 317 ff.) so eindringlich nahe gelegt hat, in guten Uebertragungen dem Volke in die Hand zu geben. Das ist schon eine ganz andere körnige und doch zarte und duftende Sprache, nicht jene süßliche verschwommen reflektirende Manier der Gebetbücher aus der Zeit des Rationalismus. Ebenso wohlthuend und katholisch-conservativ kommt es uns entgegen, wenn wir jene Töne wieder finden, welche die großen Heiligen Augustin, Bernhard, Gertrudis u. A. angeschlagen und in denen sie — nicht Weltschmerz — sondern höheres geistiges Leben ausgehaucht haben.

Das Gebetbuchswesen hat seine eigene Geschichte, die erst noch geschrieben werden müßte, ähnlich wie man höchst dankenswerthe Arbeiten über die Geschichte des Kirchenliedes und kirchlichen Volksliedes aus neuerer Zeit hat z. B. von Kehrein, Hölscher, Hoffmann, Meister für deutsches Kirchenlied, von Orloff für Polnisches u. s. w. Bei einer geschichtlichen Untersuchung über Erbauungsliteratur würde sich ergeben, daß die Methoden der Andacht sich nach den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte modificiren und daß in

ihnen zum Ausdruck kommt, was jeweilig die Kirche bewegt und in Sorge gesetzt hat.

Vor Erfindung des Buchdrucks war selbstverständlich der gemeine Mann an wenige und kurze Gebetsformularien und an dasjenige angewiesen, was er von der kirchlichen Liturgie verstehen konnte. Die Andacht des Volkes wurde außerdem unterstützt durch die zahlreichen künstlerischen Darstellungen der Plastik und Malerei, womit die Kirche und Plätze ausgestattet waren, und für längere Gebetsakte diente das Laienbrevier, der Rosenkranz. Die Vornehmen freilich hatten kostbare geschriebene und mit oft wahrhaft künstlerischen Miniaturen und Zeichnungen gezierte Gebetbücher, Arbeit fleißiger Mönchshände. Solch kostbare Bücher wurden dann auch kostbar verwahrt in Gold, Elfenbein u. s. w. und bildeten einen eigentlichen Familienschatz.

Seit dem 16. Jahrh. finden gedruckte Gebetbücher, Plenarien, Postillen mehr und mehr Verbreitung, auch kleinere Erbauungsschriften, freilich oft ziemlich roh und unbeholfen in Form und Ausstattung. Mit der allgemeinern Verbreitung des Volksunterrichts auch auf dem Lande fanden Gebetbücher rasch Eingang in die Häuser, gute und schlechte, mittelmäßige und — auch abergläubische. Die Geschichte der letzteren Art müßte besonders interessant sein, namentlich wo sie reden müßte von der Speculation von Scribenten und Buchhändlern auf die thörichte Menge, welche neben der vielgerühmten Aufklärung sich die schlechtesten Machwerke raffinirten Betruges bieten ließ. Die rechten Erbauungsbücher selbst aber hat man sich auch noch nicht eigentlich als Kirchenbücher sondern als Hausbücher vorzustellen, an deren Texten, Betrachtungen und Illustrationen man sich in häuslicher Familienandacht erbaute, die sich denn auch von Geschlecht

zu Geschlecht vererbten und oftmals fast als Hauschronik zur Aufzeichnung bedeutungsvoller Familienereignisse dienten. Jetzt ist man aber zu immer kleinerm Format, zu immer größerer Stoffzertheilung fortgeschritten und endlich bei den Kindergebetbüchern angelangt.

Damit kommen wir wieder zum Gegenstand unsers Referates zurück. Kindergebetbücher sind, so viel uns bekannt, neueren Datums. Mancherlei hat man gegen dieselben eingewendet, allein das Kindesalter hat nun einmal auch sein Recht und wir berufen uns auf den Apostel, der auch die „Milch" von der „festen Speise" unterscheidet (1 Kor. 3, 2). So sind mehrere Büchlein erschienen besonders in den letzten Jahrzehnten. Ref. wüßte aber kein hübscheres und passenderes für Kinder, als das uns vorliegende. Ein rechter Katechet kann auch am besten beurtheilen, was für Gebetbücher tauglich werden für Kinder; ist ja die Einführung in das Gebet und die Uebung desselben ein Haupterforderniß des Religionsunterrichts. So ist es wohl erklärlich, wenn wir unser „Meßbüchlein" unter die katechetischen Arbeiten rechnen.

Schon die Einleitung, welche sich über den Zweck, die Einrichtung und den Gebrauch des Meßbüchleins ausspricht, verdient allen Eltern und Erziehern eindringlich an das Herz gelegt zu werden, daß sie sich in dieser Richtung der heil. Pflichten bewußt werden, wenn je die Zeit kommen sollte, daß der Geistliche nicht mehr den Religionsunterricht in der Schule ertheilen dürfte. Das Büchlein ist für Kinder von 7—12 Jahren und besonders ein Meßbüchlein, weil alles daran liegt, daß die Kinder so früh als möglich dem tremendum mysterium in rechter Stimmung und mit guter Frucht anwohnen und kein Stumpfsinn dabei einreiße. Denn

jung gewohnt, alt gethan. Nach einer alten Verordnung vom Jahre 1808 sind bei uns zudem die Kinder zum täglichen Besuch des Gottesdienstes verpflichtet; freilich wird dieß vielfach nicht mehr streng durchgeführt und dürfte bei uns eine dießbezügliche neue und klare Bestimmung willkommen sein, welche den Gottesdienst der Schuljugend genau regelt und besonders Rücksicht nimmt auf den großen pädagogischen Werth des Besuchs der hl. Messe.

Die Illustrationen, über deren Werth sich der H. Verf. in der Einleitung schlagend ausdrückt, sind trefflich. Inhaltlich hätten wir beim Meßbüchlein noch eine Erweiterung gewünscht, bestehend in der Litanei zum süßen Namen Jesu, zur seligsten Jungfrau und allen Heiligen. Wenn man weiß, wie gerne die Kinder die Litaneien entweder für sich selbst beten oder mit andern, oder in der Kirche respondiren, so ist das Verlangen zur Aufnahme dieser von der Kirche recipirten Litaneien gewiß berechtigt. Ebenso wollen wir eine Einwendung gegen unser Meßbüchlein berühren, die dem Ref. von einem Kinde selbst gemacht worden ist. Eine Schülerin von 9 Jahren erklärte mir, seitdem es das Meßbüchlein habe, müsse es immer zwei Gebetbücher mit in die Kirche nehmen; und auf die Frage nach dem Grunde erwiderte es, im Meßbüchlein sei ja kein besonderes Gebet für die Eltern. Ich machte es aufmerksam, daß es für die Eltern beten solle beim Memento S. 23, in der allgemeinen Fürbitte S. 89, in der Aufopferung S. 92; da meinte es kurz, im Kindergebetbüchlein gehöre den Eltern doch noch ein besonderes Gebet. Ein Fingerzeig für den Katecheten. Sonst aber verdient der Hr. Verfasser gewiß den innigsten Dank von der Kinderwelt und allen, welchen das wahre Wohl der Kinder am Herzen liegt.

3) Ueber den Werth und die Nothwendigkeit eines Auszugs aus der Bibel für den Religionsunterricht ist heutzutage alles so ziemlich einig. Selbst Protestanten gestehen dieses zu. Die tiefreligiösen Schätze der hl. Schriften sollen den Kindern nahe gebracht werden. Zugleich ist der Zweck eines solchen Jugendbuches die geschichtliche Darstellung der göttlichen Offenbarung und der Verwirklichung des göttlichen Heilsplans unter den Menschen. Das ist eine gute Vorbereitung auf den Katechismusunterricht und ist noch mehr — ist Katechismus selbst für die Jugend. Denn schon der hl. Augustinus in seinem Werke: de chatechiz. rudibus beginnt mit dem geschichtlichen Unterricht und verlangt die Offenbarungsgeschichte summarisch behandelt. Diese rudes sind aber Erwachsene. Wie nothwendig ist erst für die Kinder der biblische Geschichtsstoff. — Im Mittelalter war der Volksunterricht überhaupt nicht systematisch, aber zur Illustration der Glaubens- und Sittenlehren wurden doch biblische Erzählungen herbeigezogen. Dessen sind Zeugen die biblischen Malereien der Kirchen, die Bilderbibeln und die biblischen Memorialverse u. a. (Vgl. Geffcken, der Bilderkatechismus des 16. Jahrh.). Das Tridentinum verlangt nur einen guten Katechismus; aber im catechismus romanus wird die biblische Geschichte vielfach citirt.

Eigentlich biblische Geschichten, als Auszüge der hl. Schrift in zusammenhängendan Erzählungen für die Kinder gibt es erst seit etwa 100 Jahren. Am meisten Verbreitung fand zuerst die „bibl. Geschichte von Christoph Schmid", dem wohlbekannten Jugendschriftsteller und Kinderfreund. Er wußte auch den kindlichen Ton recht zu treffen, fehlte aber durch seine allzu freie Behandlung der Texteswortc und durch verschwommene und lückenhafte Darstellung des geschichtlichen

Verlaufs der Offenbarung. Daher fand die Schuster'sche Bibel großen Anklang und verdrängte vielfach die Schmid'sche, weil sie sich besser und enger an die hl. Schrift anschließt und dadurch gehaltvoller und dogmatisch strenger ist. Soll eine biblische Geschichte ihren Zweck erfüllen, so muß sie 1) inhaltlich die Gesammtoffenbarung in ihren Hauptzügen und Hauptvertretern enthalten. Denn nur so ist sie, was sie sein soll, die Grundlage und Stütze des Katechismus. 2) Es muß dieser Inhalt formell für die Kinderwelt passend sein nach Auswahl, Sprache und Darstellung.

In ersterer Beziehung ist das Schuster'sche Buch weniger anfechtbar. Doch mangeln einige Hauptzüge der Offenbarung, auf welche man sich aber im Katechismusunterricht berufen muß. In formeller Beziehung dagegen muß eine schärfere Kritik ausgedrückt werden. Für ein Schulbuch, welches zudem einen so schönen und erhabenen Stoff behandelt, hat es eine zu schwerfällige Sprache, zuviele Zwischensätze, zu lange Abschnitte, Unschönheit in der Detailschilderung und manchmal lästige Breite.

Wir rechnen es als ein großes Verdienst an, daß die neue uns vorliegende Bearbeitung von Mey jene Ausstellungen zu vermeiden sucht.

Inhaltlich enthält diese neue Arbeit viel mehr als die Schuster'sche. Wir nennen z. B. Henoch, Abrahams Tod. Auch das herrliche Wort des ägypt. Josef ist aufgenommen: „Ihr sannet auf Böses, Gott aber wandte es zum Guten"; ebenso das Gebet Mosis mit ausgespannten Armen auf dem Berge während der Schlacht mit den Amalekitern, das Jubeljahr, der 1. Sabbatschänder, Samson, das Aschenbrot des Elias u. s. w. Vom N. T. ist weniger aufgenommen, z. B. Petri Wandel auf dem Meere, die Freundschaft zwischen

Herodes und Pilatus, die Bestechung der Wächter. Daß all diese Erzählungen bei Schuster nur ungerne vermißt wurden, leuchtet ein. Dagegen hat es uns auch nicht gefallen, daß bei Mey die Weissagung des Michäa fehlt, ebenso Salomons Sprichwörter. Die richtige Mitte zu treffen, ist freilich schwer.

Trotz dieser neu aufgenommenen Erzählungen hat das Buch gar keine Erweiterung in der Seitenzahl erhalten. Das ist dem H. Verfasser dadurch möglich geworden, daß er in formeller Beziehung viel gefeilt hat. Hier liegt die stärkste Seite der neuen Bearbeitung. Mey hat die Sch. bibl. Geschichte zu einem wirklichen Buche für die Jugend gemacht. Er versteht die Denk- und Sprachweise der Kinder meisterhaft und hat eine Gewalt der Sprache, die sich besonders glücklich geltend macht in der prägnanten Kürze. Fast kein Satz der Sch. Geschichte hat nicht eine Veränderung erfahren, die meist eine Besserung genannt werden muß. Wir achten es besonders hoch, daß dabei der bibl. Ausdruck möglichst geschont worden und oft dabei an Präcision gewonnen hat.

Die neue Eintheilung des N. T. ziehen wir entschieden der Schuster'schen vor, welche sich bekanntlich an die Osterfeste hält, die letztere ist exegetisch nicht sicher begründet und unanfechtbar; außerdem ist aber die Eintheilung bei Mey faßlicher und sachgemäßer.

Ueber die Illustrationen noch einige Worte. Es gibt Katecheten, die keinen Werth darauf legen, weil dieselben doch zu klein und unbedeutend seien; der Katechet soll die großen Bilder, z. B. der Herder'schen Verlagshandlung, benützen. Wir überschätzen die Illustrationen einer bibl. Geschichte nicht, aber wir unterschätzen sie auch nicht. Die Kinder haben sie

gern. Sollen sie aber nicht werthlos sein, so müssen es nach jeder Seite gute und gelungene Bilder sein. Das kann man besonders in unserer Zeit verlangen, wo die Xylographie so vervollkommnet ist. Im einzelnen gilt hier: de gustibus non est disputandum. Unsere neue Bearbeitung hat entschieden bessere Illustrationen. Einige dürften noch anders werden z. B. das Bild bei Pauli Bekehrung will uns nicht gefallen. Sehr hübsch sind die Darstellungen S. 12, 39, 40, 88, 96, 123, 184, 232. Ungern vermissen wir aber den Plan Jerusalems. Wir halten in der Charwoche die Kinder an, den Heiland auf seinem Leidensgange zu begleiten. Da leistet ein Kärtchen gute Dienste.

Eine werthvolle Beigabe sind auch die Evangelien. Für die Jahre der Christenlehrpflicht und überhaupt für das spätere Leben würde gewiß auch ein Büchlein von großem Nutzen sein, wenn es in kurzen Zügen die Geschichte der Kirche Jesu bis auf die Gegenwart nach Analogie der „Bibl. Geschichte“ und gleichsam als Illustration der göttlichen Offenbarung darstellen würde.

Wir sind in unserer Kritik etwas weitläufig geworden, aber die Wichtigkeit der Sache, die Gediegenheit dieser neuen biblischen Geschichte wird uns entschuldigen. Zum Schlusse heben wir nur noch hervor, daß unserem Buche bei solch korrektem theolog. Standpunkt des Hrn. Verf., bei seinem großen katechetischen Talente, bei seinem warmen Interesse für die Sache Gottes und seiner hl. Kirche und ihrer jungen Sprossen, die bischöflichen Approbationen nicht fehlen. Wir zählen deren neun, worunter auch die unseres hochwürdigsten Bischofs. Die Verlagshandlung aber hat dem herrlichen Inhalte ein ganz passendes äußeres Gewand gegeben.

Erasimy, Vicar.

7.

Hosea et Joel prophetae ad fidem codicis Babylonici Petropolitani edidit **Hermannus Strack.** Petropoli MDCCCLXXV; apud Ricker et soc. bibliopolas bibliothecae Imperialis. 14 Bl. gr. fol.

Von den kritischen Prolegomenen zum alten Testament über verlorene und noch vorhandene Handschriften sowie die Textbeschaffenheit in der talmudischen Periode veröffentlichte Herr Strack die erste Abtheilung 1872. Dieselbe ist im nämlichen Jahrgang der Quart.Schrift S. 654 ff. besprochen und dabei bemerkt, daß der Verf. zu den wenigen Arbeitern gehöre, welche auf einem noch stark vernachläßigten Felde, dessen Wichtigkeit nicht zu unterschätzen ist, da von seinem rüstigeren Anbau die Herstellung eines guten alttestamentl. Bibeltextes abhänge, mit aufopferndem Fleiße thätig sind. Hr. Strack hat unterdeß die Prolegomenen vollendet (Leipzig bei Hinrichs) und jüngst den oben angegebenen Abdruck von Hosea und Joel aus einem sehr schönen alten Petersburger Codex, der in Babylonien geschrieben wurde und alle spätern Propheten enthält, besorgt. Die Ausgabe, für deren freundliche Zusendung der Unterzeichnete dem rühmlich bekannten unermüdeten Bibelkritiker auf diesem Wege bestens dankt, ist in breit Imper. fol. auf sattem gelbem Papier mit großer Sorgfalt in gefälliger Form durchgeführt und macht der Druckerei der Petersburger Kais. Bibliothek alle Ehre. Das Punktationssystem ist das babylonische, welches bekanntlich die Vocalzeichen, durchgängig in anderer Form als das paläſtinische, oberhalb der Consonanten hat und auch in der Accentuation manche Abweichungen von demselben aufweist. Den beiden ersten kleinen Propheten sollen, wie der Heraus-

geber hofft, sämmtliche übrigen prophetischen Bücher der mit seltener Sorgfalt ausgeführten Handschrift nachfolgen, womit der Verf. seiner aufopfernden Thätigkeit auf dieser dornichten Abtheilung alttestam. Wissenschaft ein weiteres Ehrendenkmal gesetzt haben wird.

Himpel.

8.

1. **La sortie d'Egypte** d'après les récits combinés du Pentateuque et de Manethon, son caractère et ses conséquenses historiques, fragment d'un ouvrage intitulé: Annales Mosaiques par **Gustave Eichthal.** Paris, de Soye et fils, 1850—1872. 4to, 75 S.
2. **L'exode et les monuments Egyptiens**, par **Henri Brugsch-Bey**; (mit einer Karte. Leipzig, Hinrichs 1875) 35 S.

Die erstgenannte Schrift ist das Bruchstück eines größern Werkes über den Pentateuch, das Hr. v. Eichthal zum Theil schon seit einem Vierteljahrhundert ausgearbeitet aber noch nicht vollständig seinen früheren Arbeiten: Les Evangiles, examen critique et comparatifs des trois prémiers Evangiles, 1863, und les troix grands peuples méditerranéens et le Christianisme, 1865 in die Oeffentlichkeit nachgesendet hat. Hr. Eichthal ist ein von dem Werth und der höhern Autorität der hl. Schrift, ohne jedoch dabei zu den Buchstabengläubigen zu gehören, tief überzeugter Gelehrter, welcher in der Ausscheidung Israels aus Aegypten durch Moses die bedeutungsvollste Wendung der Weltge=

schichte und deren erstmalige ethische Begründung auf den Prinzipien der Freiheit und Gerechtigkeit erblickt. Obgleich er weder im Semitischen noch im Aegyptischen aus den ersten Quellen zu arbeiten vermag, zeigt er sich in beiderlei Gebieten wohlbewandert und als geistvoller Forscher, der wenigstens den größten Theil des Pentateuch in der mosaischen Zeit geschrieben sein läßt und deshalb den Text der vier letzten Bücher nach Geschichte, Gesetz und Cultus zu bearbeiten unternommen hat. Es fehlt keineswegs an treffenden Gedanken und tieferm Einblick in die Vorbereitungen und das allmählige Werden des Volksthums Israels in Aegypten, das Verhältniß und die Einwirkungen beider Völker aufeinander, die Persönlichkeit des Moses und über Ursachen und Bedeutung des Auszugs. Dagegen rückt der Verf. die Zeit der Einwanderung Jakobs mit seiner Familie zu weit hinauf und die des Auszugs zu tief herab. Er erhält so für den Aufenthalt der Juden in Aegypten über 900 Jahre, nachdem schon früher Bunsen dafür 1434 angenommen hatte, als wäre von den wohlbeglaubigten 430 Jahren der bibl. Angaben das Zeichen für 1000 aus dem Text gefallen.

Damit sieht sich Verf. weiter genöthigt, jene Einwanderung noch vor dem Einfall der semitischen Hyksos und ihrer Aufrichtung einer halbtausendjährigen Herrschaft in Aegypten (etwa von der 14ten bis in die 18te Manethonische Dynastie) anzusetzen, schon im 23ten Jahrhundert v. Chr. Er sträubt sich gegen die doch sonst so einleuchtende Annahme, daß die Einwanderung Jakobs und die Erhöhung Josefs unter einem semitischen, den stammverwandten Israeliten geneigten Könige jenes Nomadenvolkes vor sich gegangen sei, weil damals das Leben und Treiben bei Hof ächt national ägyptischen Charakter nach den biblischen Berichten zeige und

eine so vollständige Transformirung der zugewanderten Nomadenfürsten in Sitten, Sprache, Denkungsart und Handhabung des peinlichen, complicirten Hofceremoniells der Aegypter nicht anzunehmen sei. Der Einwurf ist aber ohne Gewicht. Es ist im Gegentheil gewöhnlich, daß Eroberer, die auf tieferer Bildungsstufe stehen, die Sitten und Einrichtungen des Hofes ziemlich rasch annehmen, dessen Mittelpunkt sie nun bilden und welchem sie sich um so eifriger assimiliren, um dem unterworfnen Volk den Uebergang zur neuen Herrschaft zu erleichtern und dieselbe unmerklicher zu machen. Dadurch befestigten in neuerer Zeit die Mandschu-Mongolen ihre Dynastie im uralten Culturstaat China, früher die Longobarden die ihrige in Italien, und ebenfalls in alter Zeit übernahmen die persischen Könige von Cyrus an mit der Herrschaft auch die Sitten, Einrichtungen und Gewohnheiten ihrer babylonischen Vorgänger.

H. Eichthal betrachtet als erwiesen, daß der Pharao, unter welchem Moses am Hofe heranwuchs und später als Flüchtling in der Wüste lebte, der große Ramses II Miamun (der von Amun Geliebte, Sesostris der Griechen) war und die Exodus unter dessen Sohn und Nachfolger Menephtah auch wohl noch unter Seti II vor sich gieng, die der 19ten Dynastie Manethons angehören. Israel verblieb nach Austreibung der Hyksos, deren getreue Verbündete sie gewesen zu sein scheinen, deren Sturz es aber zur Machtlosigkeit herabdrücken mußte und der Rache und den Gewaltthätigkeiten der lange unterdrückten Aegypter zurückgab, noch ungefähr drei Jahrhunderte im Nordost des Landes, bis die Verfolgung gegen sie mit neuer Wuth unter Menephtah (Amenophis) ausbrach (dem Pharao, „der nichts mehr von Joseph wußte") und zahlreiche Proscribirte aus der ägypti-

schen Bevölkerung selbst, sicher auch stets unzufriedenes Mischvolk von der Zeit der Herrschaft der Hirtenkönige her sich ihnen zugesellten. Eine siegreiche Empörung, der naturgemäße Widerdruck eines energischen Volkskörpers gegen Tyrannei, von Moses geleitet und von göttlicher Legitimation begleitet, brach die Ketten und zu Ende der Regierung Menephtah's oder in den ersten Jahren seines Nachfolgers Seti II. verließen die befreiten Israeliten mit ihren alten Stammverwandten und den ägyptischen Empörern das Land und zogen durch die Wüste ihrer alten Heimath zu. Da der Bericht Manethons keinen sichern Anhalt bietet, sich für den Sohn des großen Ramses oder für Sethi II als den König des Auszuges zu entscheiden, wandte sich H. Eichthal an eine Autorität in der ägyptischen Alterthumskunde, M. de Rougé, welcher ihm schrieb: Nous ne possédons pas une série de dates suffisantes pour déterminer la durée exacte du règne de Menephta. Seulement on peut dire que le nombre et l'importance des monuments qui nous restent de ce prince, conviennent bien à un règne d'environ vingt ans, tel qu'il figure sur les listes de Manethon, selon Joseph et selon l'Africain. Rien n'indique, pendant le règne de Menephthah, un temps de fuite et d'éxil (des Königs nach Aethiopien bei Flav. Josephus nach Manethon): peut-être est ce donc a Sethi II, qu'il faut appliquor ce qui se dit de la retraite en Ethiopie. Fils de Menephtah, Sethi II parait cependant n'avoir pas immediatement succédé à son père. Le règne de l'usurpateur Siphtah-Menephtah se place entre eux (S. 39, Note 1). Aehnlich bestimmt der gelehrte Marquis in dem Bericht über die ägyptischen Denkmale des Louvre den Durchgang durch

das rothe Meer unter Menephtah oder während der Epoche der Unruhen, welche auf seine Regierung folgte. Man wird allerdings mit ziemlicher Sicherheit annehmen können, daß das mosaische Zeitalter mit seinen großen Ereignissen unter die Ramessiden, von Ramses d. Gr. bis Sethi II, in die 19te Manethonische Dynastie fällt, nicht aber zugleich, wie der Verf. nach Lepsius u. A. will, daß der Auszug aus Aegypten gegen Ende des 14. Jahrhunderts herabzusetzen sei. Die chronologischen Daten der Ramessidenzeit und der ihr entsprechenden Dynastie drücken, wie Verf. selbst bekennt, noch große Dunkel und Schwierigkeiten und es ist auch nach Aegyptologen so guten Klanges, wie Laut, weit wahrscheinlicher, daß der Auszug sammt den Ramessiden etwa 150 Jahr weiter zurückzuverlegen ist, womit er denn mit der biblischen Chronologie, die auch nicht ohne Dunkelheiten von Moses bis gegen die Königszeit hin ist, ziemlich genau zusammentreten würde.

H. Eichthal hat dem Buch eine Karte mitgegeben, aus welcher erhellt, daß er die Israeliten aus dem Wady Tumilat (= Gosen wie er annimmt) gegen die Bitterseen hin und von da südlich an den Golf von Suez ziehen läßt, durch dessen nördlichsten Theil sie geschritten wären. Er spricht sich aber über die ganze Reiseroute im vorliegenden Auszuge seiner „mosaischen Annalen“ nicht mehr genauer aus.

Die erwähnte Lücke will die an zweiter Stelle genannte Schrift ergänzen. Ihr Verfasser, in Kenntniß der Geographie und Geschichte des alten Aegypten aus den Denkmälern und Papyrusschriften einer der hervorragendsten Forscher, zugleich durch wiederholte Reisen mit dem hier in Betracht kommenden Terrain vertraut, verspricht nicht bloß mit der größten Ruhe und Besonnenheit zu verfahren, son-

dern zugleich die Authentie des biblischen Berichtes ins hellste Licht zu stellen. Loin de diminuer, sagt er S. 2, l'autorité et la valeur des livres fondamentaux de la religion, les résultats auxquels l'auteur de ce mémoire est parvenu, grâce aux indications authentiques des monuments, serviront au contraire de témoins pour constater la suprême veracité des livres sacrés, et pour prouver l'antiquité de leurs origines et de leurs sources. Die doppelte Versicherung schien wohl um so nöthiger, je überraschender die Ergebnisse sind, zu denen H. Brugsch-Bey gelangt ist. Dieselben hatten nicht verfehlt, schon in ihrer summarischen Darstellung beim Londoner Orientalistencongreß Herbst 1874, wohin sich Brugsch als Delegirter des Khedive, dem die Schrift gewidmet ist, begeben hatte, das größte Aufsehen zu erregen. Wie sollten sie auch nicht? Den Buchstaben der Bibel über die Reiseroute Israels aus Aegypten durch das Schilfmeer betheuert Br. selbst mit den Wundern stehen zu lassen, aber die 2000jährige Auslegung des Buchstabens von der ältesten jüdischen Tradition und den „bons pères de l'Eglise" an bis auf seinen wohlbewährten Fachgenossen Ebers herab verwirft er, weil die älteste Auslegung die biblischen Localitäten günstigsten Falls mit den Ortsnamen der griechisch römischen Kaiserzeit in Correspondenz zu bringen vermochte, was die spätern Jahrhunderte dann gläubig nachbeteten, nicht aber mit der allein ächten alten Geographie der Inschriften und Papyrus des zweiten Jahrtausends. Darnach ergibt sich ihm nun eine radikale Verlegung der biblischen Localitäten des Exodus von Ramses, dem ersten Punkt der Wanderung an bis zum Nordostufer des rothen Meeres. Ramses, von wo aus Moses nach erhaltener Erlaubniß endlich gegen die Wüste

hin zog, ist keineswegs mehr mit Eichthal nach dem Vorgang der napoleonischen Ingenieure der französischen Expedition im östlichen Theil des fruchtbaren Wady Tumilat, nicht weit von dem Timsahsee zu suchen, wohin mau auch Heroopolis verlegte und damit Abaris identificirte, sondern weiter nördlich zwischen dem tanitischen und pelusischen Nilarm im tanitischen Nomos, dessen Hauptort bald Zoan, bald Pi-Ramses: Ramsesstadt hieß. Für den Namen der nächsten Station Succoth weiß Brugsch eine Tagreise östlich von Ramses am Südufer des Mezalahsee's im Setroitischen Nomos einen Bezirk (nicht eine Stadt) Sucu oder Sucot nachzuweisen, ein semitisches Wort, Hütten, Zelte, weil dort herum die uralten Niederlassungen der semitischen Nomaden aus Syrien und Palästina waren. Auch Pitom, das neben Ramses die Juden zu bauen hatten, ergibt sich aus den Denkmalen ebendort als Hauptort des Distrikts von Sucot. Folgt im biblischen Bericht Etham „am Ende der Wüste". Dafür bieten sich mehrere Orte in Nordostägypten, die Khetam heißen, ägyptisch: Festung, wovon die Israeliten die Aspirata wegließen; nach B. ist es das dem Zuge Israels nächstgelegene Khetam, in den ägyptischen Texten öfters, zur Unterscheidung von Khetam in der Provinz Sucot bei Pelusium, bezeichnet als „Khetam in der Provinz Zor", d. i. Tanis-Ramses, südöstlich von Sucot, eine Grenzfeste, womit sich das biblische „am Ende der Wüste" zwar nicht deckt aber doch nicht förmlich disharmonirt. Die Festung ist in Karnak auf einem Denkmal Sethos I abgebildet, befand sich auf beiden Seiten des pelusischen Armes, hinter ihr die Stadt Tabenet (Daphne des Herodot, der es eine Festung nennt), deren Name noch heute in Tell Defenne erhalten ist. Die genannten drei Orte, beziehungsweise

biblischen Reisestationen verband die pharaonische Königsstraße, auf welcher man sofort zur vierten, nach Migdol hin zog und zwischen Migdol und dem Meer (Schilfmeer ist nicht ausdrücklich gesagt sondern zweimal bloß Meer) gegenüber dem Eingang von Chirot vor Baal Zephon lagerte (2 Mos. 14, 2). Gegenüber der herkömmlichen Auslegung, welche sich ziemlich erfolglos abmüht, diese Oertlichkeiten auf der nordwestlichen Seite von und an dem Busen von Suez nachzuweisen, führt uns nun Br. statt dem rothen, vielmehr dem mittelländischen Meer entgegen, wohin er die große Katastrophe der Errettung Israels und des Untergangs der Aegypter verlegt. Oestlich von Suku an den Saum der arabischen Wüste verlegt Br. (nach den Inschriften?) die Festung Migdol, wieder nur eine starke Tagreise von Etham, deren Lage und semitischen Namen das heutige Tell Semut genau darstellen soll (altäg. Samut s. v. a. Festung). Samut galt schon zur Zeit der 18ten Dynastie als der nördlichste Punkt des Landes; „von Elephantine bis Samut" sagt ein Text von Amenophis IV 200 Jahre vor Moses, womit (S. 20) Ezechiel genau übereinzustimmen scheint, wenn er 30, 10 und 29, 6 die Aegypter mit Verwüstung bedroht von Migdol bis Assuan. Unter mehr als 3000 geographischen Namen hat B. dieses Migdol allein getroffen, während es etwa 20 Orte gab, die Ramses hießen. Dieß macht seine Identität mit dem biblischen Migdol und dem des Ezechiel wahrscheinlich, aber es ergibt sich nicht bestimmt, ob die Aegypter auch den semitischen Namen adoptirt hatten. Dahin „wandten sich" (2 Mos. 14, 2) von Etham aus die Israeliten — nordostwärts gegen das Mittelmeer nach Brugsch, wie ihm die Namen auf den Denkmalen weisen, doch tritt diese

Wendung auf seiner Karte nicht schon von Etham aus, sondern bestimmter erst von Migdol aus hervor, während der biblische Text sie als schon vor Migdol zu geschehende bezeichnet. So kamen sie endlich an die Mauer von Gerrhon (= Schur der Bibel) am Ende des Sirbonissee's, welcher voll von Schilf und Röhricht (daher als jam suf, Schilfmeer, wenigstens auf der Brugsch'schen Karte verzeichnet), durch eine lange Landzunge voll Sandtiefen vom Mittelmeer getrennt und durch den Bergrücken des Kasius halbirt war. Jene schmale Nehrung mit ihren beweglichen Sandmassen soll die einzige Heerstraße nach Palästina gewesen sein, was schwer glaublich ist, und damals auch als Rettungspfad für Israel mit seinem ungeheuren Troß gedient haben, während die nachsetzenden Aegypter bei Pi-Hachiroth, d. i. Eingang zu den Untiefen des Sees von einer plötzlichen Springfluth erfaßt zu Grund giengen. Damals befand sich Israel, scheinbar ganz conform mit dem biblischen Bericht, vor Pi-Hachirot, zwischen Migdol im Süden und dem Meer, und hatte sich gegenüber im Osten Baal Zephon — wenn es wahr ist, daß auf dem Kasius sich ein Tempel des Baal Zephon, Amons, als Gottes der nördlichen Wasser und Sümpfe befunden hat. Das Wunder freilich „cesse alors d'être un miracle, mais avouons — le en toute sincérité, la providence divine maintient toujours sa place et son autorité". Geht indeß das Wunder hier in die Brüche, so ersteht, scheint es uns, ein neues darin, daß die Springfluth die Landbarriere, durch welche der Sirbonissee mit dem Continent zusammenhieng, im Moment wo die Aegypter sie betraten, entweder durchbrochen oder so überfluthet hat, daß sie jämmerlich in den See hineingespült wurden, in welchem nach Diodor später auch Artaxerxes

einen Theil seines Heeres, das von der entgegengesetzten Seite kam, verlor. Die Israeliten aber marschirten nun einige Stunden auf der Sandbrücke zwischen Meer und See, womit sich zwar sehr gut vertrüge, daß die Wasser „wie Mauern" (dazu könnte man ja Schur = Gerrhon = Mauer ganz in der Nähe, als Reminiscenz verwenden) beiderseits gestanden, schlecht aber, daß sie jetzt als festen Boden unter den Füßen hatten, was kurz vorher noch von Wasser überfluthet war. Ob der Sandweg der Nehrung die einzige Straße nach Palästina, namentlich als große Militärstraße dienen konnte, ist sehr fraglich, aber, wenigstens durch Untersuchungen an Ort und Stelle, nicht mehr zu beantworten, da der See zum Glück für die auf seine alten Wasser zu bauenden Hypothesen längst ausgetrocknet ist und schon Le Mascrier (Descr. de l'Egypte, Paris 1735) schreiben konnte: parler du lac Sirbon, c'est parler allemand aux Arabes. Vom Kasius hätte sich Israel sodann südwestlich durch die Wüste Etham — Midian wieder gegen Aegypten zurückgewandt: sie zogen durch die Wüste Schur und nach dreitägigem Marsch kamen sie nach Mara, wo sie das bittere Wasser nicht trinken konnten (2 Mos. 15, 22 f.). Die Wüste Schur hat B. nun natürlich weit nach Norden verlegt, aber nach allem dort aus den Denkmalen nicht constatiren können; Mara mit den weithin sich erstreckenden Bitterseeen zu identificiren gestattet zur Noth der Name, aber nicht die Vorstellung eines kleinen Ortes und Gewässers, die die Bibel damit verbindet. Von Mara ging es nach Elim, das B. in Aalim oder Tentlim (Fischstadt) wieder findet, welches er etwas nördlich von Suez verlegt und Heroopolis gleichsetzt. Nun kommen sie erst wieder an das Schilfmeer, das aber natürlich jetzt

nicht mehr das bisher von B. darunter verstandene, der Sirbonissee, sondern der Meerbusen von Suez ist. Der ganze Weg von Etham an, wie wir ihn uns mit B. denken sollen, führte Israel ganz nahe gegen Philistäa hin, allein gerade von diesem sollten sie sich fern halten und ließ sie Gott zu diesem Zweck „die Wendung machen nach der Wüste zum Schilfmeere hin" (2 Mos. 13, 17 f.) und es scheint widersinnig, daß sie, um dem Land der Philister ferne zu bleiben, bis ganz nahe an dasselbe hinzogen und erst vom Kasius aus und nicht schon viel früher südwärts sich wandten.

Der Nachweis von alten Oertlichkeiten, die mit den biblischen im Exodus gleich oder ähnlich lauten, hat viel Bestechendes, aber er ist nicht durchgehend, die Namen mancher Orte sind in größerer Anzahl vorhanden, daher nicht unbedingt für ihre Identität mit den biblischen beweisend, und die letztgenannte Stelle im Exodus widerspricht direkt der von B. insinuirten Route. Er verspricht jedoch weitere genügende Nachweise für dieselbe in einer nächsterscheinenden periodischen Schrift: Bibel und Denkmäler, welche man vor einem Endurtheil abzuwarten hat.

Himpel.

9.

Das Geburtsjahr Christi. Historisch-chronologische Untersuchungen von **A. W. Zumpt.** Leipzig, 1869.

Obwohl die hier angezeigte Schrift einen Philologen zum Verfasser hat und zunächst einem rein historischen Interesse dienen soll, so verdient sie doch auch von der theologischen Welt betrachtet zu werden. Für's Erste nemlich hat, wie der Verfasser in der Einleitung (pag. 1 und

2) bemerkt, die in demselben behandelte Frage durch die neueren Untersuchungen eine sehr große Bedeutung insoferne gewonnen, „als man die Unmöglichkeit zu erkennen glaubte, die Angaben der Evangelisten über die Zeit der Geburt Christi mit den sonst glaubhaft überlieferten Thatsachen der alten Geschichte zu vereinigen." Speciell scheint der von Strauß mit so vieler Zuversicht gemachte Angriff auf die Glaubwürdigkeit des Lukas bezüglich seiner Angabe von einem um Christi Geburt abgehaltenen Census selbst auf besonnene Kritiker einen so tiefen Eindruck gemacht zu haben, daß sie den Irrthum des Lukas in dieser seiner Angabe als ausgemachte Thatsache hinnahmen; sonst könnte nicht sogar Nipperdey zu Tacit. Ann. III, 48 ohne Weiteres die Bemerkung hinwerfen, daß der Statthalter Quirinius um's Jahr 6 nach Chr. einen Census abhielt, den der Ev. Lukas fälschlich in die Zeit von Christi Geburt setzt." Um so erfreulicher ist's, wenn namentlich ein Philologe, wie Zumpt (der seine Gewandtheit in solchen Dingen neuestens auch wieder durch seine „Geschichte des römischen Kriminalrechts in der Zeit der Republik" dokumentirt hat), des kritischen Nachbetens müde, eine selbstständige Forschung über diesen Gegenstand unternimmt und dabei zu einem für die Glaubwürdigkeit des Lukas durchaus günstigen Resultate gelangt. Für die Leser der Quartalschrift muß das vorliegende Buch noch ein besonderes Interesse deßwegen haben, weil ihre Aufmerksamkeit wenigstens auf einen Theil der in demselben behandelten Gegenstände schon früher in hohem Grade hingelenkt wurde durch die zwei in den Jahrgängen 1865 und 1868 erschienenen Abhandlungen „über den Statthalter Quirinius" (von Herrn Prof. Aberle). Freilich würden sie sich täuschen,

wenn sie etwa in dem Buche eine Auseinandersetzung Zumpt's mit Aberle erwarteten: denn nicht einmal so großer Aufmerksamkeit wie sein norddeutscher Landsmann Hilgenfeld, hat Zumpt Herrn Professor Aberle gewürdigt; er erwähnt nämlich seiner Abhandlungen nur einmal (p. 21) und zwar nur, um sie in sehr brüsker Manier zurückzuweisen. Dieser prätentiöse Ton konnte den Referenten umsoweniger abhalten von einer unbefangenen Prüfung der wirklichen Sachlage, als er schon früher Gelegenheit hatte, sich zu überzeugen, daß die Stichhaltigkeit Zumpt'scher Beweise keineswegs immer so stark ist als die Zuversichtlichkeit, mit der sie vorgetragen werden. Freilich fand sich Referent von dieser vorliegenden Schrift Zumpt's unendlich wohlthuender angemuthet als von den früheren, schon wegen ihrer eminent positiven Tendenz; allein im Einzelnen glaubte Referent auch hier manchen gewagten Behauptungen, ungenügenden Beweisführungen und unmotivirten Schlußfolgerungen zu begegnen, und zwar am meisten gerade in denjenigen Partien, welche mit den zurückgewiesenen Aberle'schen Auffassungen im grellsten Widerspruch stehen. Die Einzelbetrachtung des Buches wird uns des Näheren darauf führen.

In der Einleitung constatirt der Verfasser, daß schon das christliche Alterthum keine ächte und constante Ueberlieferung über das Geburtsjahr Christi hatte. Folge dessen war die anerkannt falsche Ansetzung desselben, welche unserer christlichen Aera zu Grunde liegt. Für die Richtigstellung derselben wurde ein einigermaßen sicherer Boden gewonnen durch das von Sanclemente (De aerae vulgaris emendatione) erhobene sichere Resultat, daß der König Herodes, in dessen Regierungszeit Christi Geburt fällt, im April des

Jahres 4 vor Christi starb. Bei der näheren Untersuchung nun, in welches einzelne der diesem Jahre 4 v. Chr. unmittelbar vorausgehenden Jahre die Geburt Christi zu verlegen sei, geht der Verfasser aus von der Angabe des Luk. 2, 2: „diese (scil. mit Christi Geburt gleichzeitige) Schatzung war die erste, während Quirinius Statthalter von Syrien war.“ Daher handelt er im ersten Abschnitt von der Statthalterschaft des Quirinius, im zweiten von der Schatzung, im dritten endlich von einigen chronologischen Merkmalen für die Bestimmung des Geburtsjahres Christi, welche sich aus andern als geschichtlich erwiesenen Angaben der Evangelisten und aus sonstigen Quellen ergeben. Schlußresultat ist die Ansetzung der Geburt Christi auf das Jahr 7 vor Christi. Was nun den ersten Punkt, die Statthalterschaft des Quirinius, betrifft, so bemerkt Zumpt zunächst, daß sich ein ausdrückliches Zeugniß eines Profanschriftstellers für dieselbe nicht finde. Wenn er aber sodann nebenbei sagt, sie sei überhaupt nicht unmittelbar bezeugt, so ist das von seinem Standpunkt aus eine starke Inconsequenz, da er ja die Glaubwürdigkeit des Lukas, der dieselbe bezeugt, nicht blos im Verlaufe seiner ganzen Schrift zu beweisen bestrebt ist, sondern dieselbe schon zum voraus als so gesichert annimmt, daß er p. 203 sagt: man könne nicht verlangen, daß alles von Lukas Berichtete auch anderwärts bezeugt sein müsse, sondern bloß soviel, daß Lukas Nachrichten an sich wahrscheinlich seien und mit der sonstigen gesicherten Ueberlieferung nicht im Widerspruch stehen. Dieses letztere ist nun aber speciell auch bezüglich des Statthalters Quirinius der Fall; denn in Folge der Lückenhaftigkeit des Josephus und Dio Cassius in ihren Angaben über die einschlägige Zeit sind uns gerade diejenigen Statt-

halter Syriens nicht bekannt, welche dieses Amt in den Jahren 4 v. Chr. bis 4 n. Chr. bekleideten, also eben in der Zeit, in welche die von Lukas berichtete Statthalterschaft des Quirinius fällt, oder wenigstens noch fallen kann. Aber nicht genug, daß so die Angabe des Lukas gegen jeden direkten Widerspruch von Seite eines alten Schriftstellers gesichert dasteht, läßt sich für die Richtigkeit derselben auch ein positiver, wenn auch nur indirekter Beweis erbringen, den Zumpt schon früher im zweiten Bande seiner Commentationes epigraphicae (1854) geführt hat und hier wiederholt p. 40 ff., nachdem ihn inzwischen auch Aberle (in den zwei obgenannten Abhandlungen) acceptirt und noch weiter ausgeführt und vervollständigt hatte.

Wir gehen deßhalb vorläufig nicht näher auf ihn ein, wohl aber auf den zweiten Beweis, den er beibringt und für noch schlagender hält als den ersten. Er entnimmt ihn aus derselben Quelle wie den ersten, nemlich aus Tacit. Ann. III, 48, wo von Quirinius unter Anderem auch erzählt wird, daß er nach seinem Consulat die Kastelle der Homonadenser in Cilicien erobert und sich dadurch die Triumphehrenzeichen errungen habe. „Als Quirinius diesen Sieg davontrug, sagt Zumpt p. 44 ff., war er Statthalter derjenigen Provinz, zu der die Homonadenser gehörten; denn es war damals ein Staatsgrundsatz, daß derjenige, welcher einen Krieg führte, zugleich die gesammte Verwaltung derjenigen Provinz hatte, die den Schauplatz oder Ausgangspunkt des Krieges bildete; wenn wir also finden, daß die Homonadenser damals zur Provinz Syrien gehörten, so ist damit schon bewiesen, daß Quirinius damals, als er sie besiegte (scil. um das Jahr 3 v. Chr.) auch Statthalter von Syrien war.“ An diesem Satze scheint

uns blos soviel wahr, daß allerdings in den kaiserlichen Provinzen stets die Civil- und Militärgewalt in der einen Hand des kaiserlichen Legaten war. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß in besonderen Fällen der Kaiser zur Führung eines Krieges an den Grenzen einer Provinz einen besonderen Feldherrn bestellen konnte, unbeschadet des imperium des Provinziallegaten, dessen Thätigkeit vielleicht eben dadurch seiner Provinz ungeschmälert erhalten bleiben sollte. Daß dies wirklich auch manchmal geschah, zeigen die Feldzüge der kaiserlichen Prinzen im transrhenanischen Germanien, welche keineswegs gleichzeitig Statthalter in den anstoßenden Provinzen waren. Somit scheint es auch kein genügender Beweis für eine syrische Statthalterschaft des Quirinius zu sein, wenn man nachweist, daß die Homonadenser, welche er besiegte, zur Provinz Syrien gehörten. Aber selbst dieser letztere Beweis scheint uns nicht völlig gelungen zu sein. Zumpt sucht denselben indirekt zu führen durch den Nachweis, daß die Homonadenser zu keiner anderen der umliegenden Provinzen gehört haben können. Genügend scheint uns dieser Nachweis in Bezug auf die Provinzen Asien, Bithynien, Galatien, Cappadocien, keineswegs aber auch in Bezug auf Pamphylien und Cilicien. „Pamphylien bildete, sagt Zumpt p. 55, unter Augustus noch keine eigene Provinz, sondern nach Dio Cassius nur einen *νομὸς* (Bezirk, Distrikt).“ Dabei hat er aber übersehen, daß eben derselbe Dio (54, 34) zum Jahr 10 v. Chr. den Piso als Statthalter von Pamphylien erwähnt. Angesichts einer so bestimmten Angabe bleibt nur die doppelte Annahme übrig, daß es entweder neben dem *νομὸς* Pamphylien auch noch eine Provinz gleichen Namens gegeben, oder daß der *νομὸς* selbst eine solche ge-

wesen. Erstere Annahme scheint uns deßhalb unstatthaft, weil die sonst zu Pamphylien gehörigen Länder Pisidien und Isaurien, aus denen allein noch eine Provinz Pamphylien hätte bestehen können, damals zu Galatien geschlagen waren (cf. Marquardt Röm. Alterth. III, 1, 162). Somit bleibt für uns nur die andere Annahme übrig, daß der obengenannte νομὸς den Charakter einer wirklichen Provinz mit eigenem Statthalter gehabt habe und nur wegen seines geringen Umfangs von Dio Cassius blos als νομὸς bezeichnet wird, wie er denn auch wohl aus demselben Grunde später zeitweilig dem Statthalter von Galatien zur Verwaltung mitübertragen wurde (Tacit. Hist. II, 2). Warum hätte also nicht möglicher Weise auch Quirinius Statthalter von Pamphylien sein können, als er die Homonadenser bekämpfte, sei es nun, daß sie zu seiner Provinz gehörten, oder daß er wenigstens, weil sie jedenfalls ihre Grenznachbarn waren, mit deren Bekämpfung speziell beauftragt wurde, ähnlich wie sein Vorgänger Piso mit der Bekämpfung der Thrakier (Dio. 54, 34.) Was endlich seine Behauptung betrifft, daß Qurinius beim Homonadenser-Krieg auch nicht Statthalter von Cilicien habe sein können, so ist sie wenigstens in der ihr von Zumpt gegebenen Fassung unrichtig, wornach Cilicien erst unter Vespasian als selbstständige Provinz eingerichtet worden sein soll; denn (wie auch Nipperdey zu Tac. Ann. XIII, 33 bemerkt) sichere Anzeichen sprechen dafür, daß es jedenfalls schon seit Tiberius eine eigene Provinz Cilicien gab; ja Marquardt (III, 1, 168 und 171) nimmt als ganz sicher an, daß sie schon unter Augustus und zwar im Jahr 20 vor Christus eingerichtet wurde. Aber damit ist freilich die Zugehörigkeit der Homonadenser zu derselben noch

keineswegs bewiesen. Denn es ist ganz sicher, daß nicht sogleich alle Theile des alten Ciliciens zu der neuen kaiserlichen Provinz geschlagen wurden, sondern mehrere derselben vorerst noch eine gewisse Selbstständigkeit behielten (Tac. Ann. II, 42. 78. 80) und zwar wie es scheint, bis auf Vespasian, so daß sich dann auf sie die Angabe Sueton's (Vesp. 8) von der Constituirung einer Provinz Cilicien unter Vespasian bezöge, welche Angabe Zumpt wahrscheinlich im Auge hat. Unter diese Theile gehört auch das rauhe Cilicien (Cil. Trachaea), zu welchem auch das Ländchen der Homonadenser entweder ganz gehörte, oder doch einen Grenzbezirk bildete. Dieses rauhe Cilicien aber wurde nach Strabo XIV, 5, 6 und Dio LIV, 9 von Augustus a. 25 v. Chr. dem König Archelaus von Kappadocien gegeben, und daß ihm damit auch die Homonadenser zufielen, wie Zumpt p. 54. 56. 61 annimmt, finden wir ebenfalls sehr wahrscheinlich; deßgleichen, daß sie dadurch in eine mittelbare Abhängigkeit vom Statthalter Syriens kamen, zu welchem der König Archelaus in einem ganz ähnlichen Verhältnisse stand wie der König Herodes und seine Söhne. Und so scheinen uns auch die weiteren Beweise, welche Zumpt für die Abhängigkeit ganz Ciliciens von Syrien anführt, wenigstens als Beweise für die oben angegebene partielle und indirekte Abhängigkeit desselben zuzutreffen. Aber wenn wir auch noch einige weitere Bemerkungen Zumpt's (p. 55 und 59) als richtig und triftig acceptiren, und wenn wir ferner auch den von uns oben als möglich hingestellten Fall, daß Quirinius den Krieg gegen die Homonadenser in Folge einer besonderen Mission unternommen hätte, wegen der relativen Unbedeutendheit dieses Krieges als nicht gerade naheliegend zugeben wollen,

so können wir deßhalb doch den Zumpt'schen Beweis, daß er ihn wirklich als Statthalter Syriens geführt habe, keineswegs als völlig gelungen und genügend anerkennen und noch viel weniger seiner Behauptung (p. 43 und 62) beistimmen, daß hiedurch die Statthalterschaft des Quirinius als zweifellose Thatsache hingestellt worden. Es ist wirklich zu bedauern, daß Zumpt diesem zweiten Beweis mehr Gewicht beilegt als dem ersten, welcher darin besteht, daß auf der Angabe des Tacitus, Ann. III, 48: Quirinius sei dem in den Orient gesandten Prinzen C. Cäsar als rector (d. h. als eine Art Generalstabschef) beigegeben worden, der Schluß gebaut wurde, als solcher müsse er zugleich zum Statthalter Syriens gemacht worden sein, wie ungefähr 20 Jahre später Piso, als er eine ähnliche Stellung an der Seite des Prinzen Germanicus bekleidete. Es möchte sich nämlich sehr nahe legen, daß dieser Beweis noch viel schwächer sein müsse, wenn schon jener, den Zumpt als Hauptbeweis hinstellt, so ungenügend ist, daß es also überhaupt keinen sicheren Beweis für die von Lukas berichtete Statthalterschaft des Quirinius gebe. Glücklicher Weise steht die Sache nicht so schlimm, vielmehr involvirt gerade der erste von Zumpt nur als sekundär behandelte Beweis, der sich auf die Stellung des Quirinius als rector C. Caesaris gründet, für jeden Kenner der einschlägigen Verhältnisse, besonders der Hauptmaxime römischer Politik, den Charakter völliger Gewißheit (cf. Zumpt p. 63, Aberle, Quartalschrift 1865 p. 57). Der Grund, warum Zumpt trotzdem dem zweiten, vom Homonadenser-Krieg hergenommenen Beweise so unverdientes Gewicht beilegt, scheint uns, wenn wir die von ihm p. 71 statuirte und motivirte Reihenfolge der syrischen Statthalter betrachten, darin zu liegen, daß dieser Beweis

ihm, wie er wenigstens glaubt, die Möglichkeit an die Hand gibt, den Beginn dieser Statthalterschaft soweit hinaufzurücken, daß Quirinius als unmittelbarer Nachfolger des im Jahr 4 v. Chr. abtretenden Qu. Varus angesetzt werden kann; dagegen scheint Zumpt letzteres nicht für möglich zu halten in dem Falle, daß man die Statthalterschaft des Quirinius erst beginnen ließe mit dem Antritt seiner Funktion als rector bei C. Cäsar, dessen Abreise in den Orient erst im Jahr 1 v. Chr. erfolgte. Allein daß Quirinius sein Amt als rector Caes. und damit auch als Statthalter Syriens schon längere Zeit vor Cäsars Abreise antreten konnte und wohl auch wirklich antrat, ist von Aberle sehr wahrscheinlich gemacht worden (Q.-Schr. 1865 p.130 ff. und 1868 p. 45 ff.). Durch diese Annahme erklärt sich zugleich die auffallende Thatsache, daß Josephus noch nach dem Jahr 4 v. Chr. (also noch nach der Geburt Christi) statthalterliche Funktionen des Qu. Varus erwähnt, während nach Lukas Quirinius um diese Zeit bereits Statthalter von Syrien war, eine Thatsache, welche Zumpt durchaus nicht erklären kann, wenn er den Quirinius schon vom Jahr 4 an in Syrien weilen läßt (das Nähere s. Aberle l. c.). An dieser Stelle glaubt Referent noch einen anderen Punkt erwähnen zu sollen, der von Zumpt, wenn auch nicht gerade eingehend erörtert, so doch oft erwähnt wird und überhaupt von erheblicher Bedeutung ist, nemlich die vielgenannte zweite syrische Statthalterschaft des Quirinius. Während man nemlich die Thatsache, daß Quirinius zur Zeit der Geburt Christi Statthalter von Syrien war, erst in neuerer Zeit zu erweisen vermochte, hat man es von jeher allgemein für eine ausgemachte Thatsache angesehen, daß Quirinius später, im Jahre 6 n. Chr., dasselbe Amt bekleidete, und hat darauf

sogar den Vorwurf gebaut, daß Lukas eben diese Statthalterschaft fälschlich und irrthümlich in die Zeit von Christi Geburt, also wenigstens um 10 Jahre zu früh versetze. Daß nun diese Annahme durchaus nicht nöthig und gerechtfertigt sei, hat Zumpt eben durch seine Nachweisung einer wirklichen, von der späteren verschiedenen Statthalterschaft des Quirinius dargethan. Aberle, der hierin mit ihm übereinstimmt, geht noch weiter, bis zum Nachweise, daß die Annahme einer solchen Verwechslung bei Lukas nicht blos ungerechtfertigt, sondern ganz unmöglich sei, weil nemlich gerade jene angebliche spätere Statthalterschaft unhistorisch sei (Quartalschr. 1865 p. 104 ff., 1868 p. 31 ff.). Diesen Nachweis hat Zumpt, ohne es zu wollen, insoferne unterstützt, als er bezüglich jener Tiburtin'schen Inschrift, die man bisher als Hauptzeugniß für jene spätere Statthalterschaft betrachtete (so auch noch Nipperdey zu Tacit. Ann. III, 48), es wenigstens höchst wahrscheinlich macht, daß sie sich gar nicht auf Quirinius bezieht, sondern wohl auf seinen zweiten Vorgänger Sentius Saturninus. Trotzdem hält Zumpt an dieser zweiten Statthalterschaft fest und zwar aus Rücksicht auf Josephus, durch dessen vielfältiges Zeugniß sie gesichert sei (p. 21) und zwar so zweifellos, daß eine Widerlegung der von Aberle gegen sie erhobenen Bedenken unnöthig sei. (Ibid.). Wir möchten doch fast bezweifeln, ob er diese Bedenken auch einer eingehenden Prüfung unterzogen, umsomehr, als er es auch unterläßt, die angeblich so vielfältigen Zeugnisse des Josephus speziell anzuführen. Nur einmal nimmt er dazu einen Anlauf und führt wenigstens ein einziges solches Zeugniß an (p. 166): „Wenigstens sagt Josephus, er (Quirinius) hätte Statthalter und Abschätzer des Ver-

mögens sein sollen" (vgl. dazu, was er p. 29 sagt. Offenbar soll dies nemlich eine Uebersetzung der Worte des Josephus (Antiqq. 18, 1, 1) sein: *δικαιοδότης τοῦ ἔθνους καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν* etc. Das ist überhaupt die einzige Stelle bei Josephus, welche man (wirklich etwa noch) als Zeugniß für diese Statthalterschaft verwerthen könnte, aber auch sie nur auf Grund einer einläßlichen Erörterung der einzelnen Worte. Vor Allem hätte Zumpt angeben müssen, inwieferne er sich berechtigt glaube, *δικαιοδότης* ohne weiteres mit „Statthalter" zu übersetzen, da es doch sonst ebenso wie *δικαιοδοσεῖν* und *δικαιοδοσία* durchaus nur richterliche Funktionen bedeutet, so namentlich in der signifikanten Stelle bei Strabo 17 p. 797, wo es eine Art Oberrichter in Aegypten bedeutet und durch *πολλῶν κρίσεων κύριος* erläutert wird. Nun hatte freilich der Legat einer kaiserlichen Provinz auch die oberste Gerichtsbarkeit in derselben; allein dies war in den Augen der damaligen Welt nur etwas durchaus Sekundäres gegenüber seinem höheren (von dem Statthalter einer garnisonslosen Senatsprovinz [proconsul] ihn wesentlich unterscheidenden) militärischen Charakter als Befehlshaber der in der Provinz stehenden Legionen, weßhalb die griechischen Schriftsteller diese kaiserlichen Legaten, wenn sie nicht den offiziellen Titel *πρεσβευτὴς καὶ ἀντιστράτηγος* gebrauchen (wie Dio 53, 13 und viele Inschriften), ausschließlich mit dem Namen *ἡγεμών* bezeichnen und diesen Titel sogar den officiell als procuratores bezeichneten Statthaltern ganz kleiner garnisonsloser kaiserlicher Provinzen geben — ein Sprachgebrauch, den Josephus (ja auch das N. T.) durchaus festhält. Ebenso hätte Zumpt seine Berechtigung nachweisen müssen, *τὸ ἔθνος* hier in der Bedeutung „Provinz"

zu fassen, welche es zwar bei andern, namentlich auch bei Dio Cassius regelmäßig hat, keineswegs aber auch bei seinem Zeitgenossen Josephus, bei welchem es, wie uns Aberle versichert (Quartalschr. 1875 p. 115), stets das Judenvolk bedeutet. Diese sowie die weiteren von Aberle in den beiden genannten Abhandlungen angeführten Gründe lassen diese angeblich so gut bezeugte zweite syrische Statthalterschaft des Quirinius, auf die wir später nochmals zurückkommen werden, als mehr denn zweifelhaft erscheinen.

Müssen wir es demnach bedauern, daß sich Zumpt nicht zu einer eingehenderen Begründung und Rechtfertigung seiner Auffassung der Worte des Josephus veranlaßt gesehen, so gilt dies fast noch mehr von einem zweiten damit zusammenhängenden Punkt. Wie wir schon oben gesehen, gibt Josephus dem Quirinius unmittelbar neben dem Titel eines *δικαιοδότης τοῦ ἔθνους* auch den eines *τιμητὴς τῶν οὐσιῶν*, d. h. eines Abschätzers des Vermögens einer Mehrzahl von Individuen. Daß nun unter diesen Individuen Niemand anders als eben die Juden zu verstehen seien, scheint sich schon aus dem unmittelbar vorhergehenden *τοῦ ἔθνους* zu ergeben, soferne dieser Ausdruck bei Josephus blos das Judenvolk bezeichnen soll; ferner scheint für diese Auffassung der ganze Zusammenhang zu sprechen, namentlich die Angabe, daß die Sendung des Quirinius unmittelbar nach der Absetzung des bisherigen jüdischen Ethnarchen Archelaus erfolgt sei und zwar zum Theil speziell zu dem Zweck, das Hausgut desselben in den kaiserlichen Fiskus zu leiten; endlich auch die Angabe des Josephus Bell. Ind. 7, 8, 1, daß Quirinius als Abschätzer nach Judäa geschickt worden. Nichtsdestoweniger versteht Zumpt p. 160, 190, 191 den Josephus so, daß er ihn

von einer Absendung des Quirinius zur Abschätzung von ganz Syrien reden läßt. Und Referent muß gestehen, daß ihm diese Zumpt'sche Auffassung trotz der eben angeführten Gegengründe noch keineswegs als eine gänzlich ungerechtfertigte erscheint, wenn sie auch vom Verfasser leider nicht gehörig begründet worden ist. Doch führt er wenigstens p. 190 die Worte des Josephus an (Antiqq. 17 extr.) [*Πέμπεται Κυρήνιος*] *ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ*, und es läßt sich nicht wohl leugnen, daß diese Worte am einfachsten und natürlichsten von einer Abschätzung Syriens, d. h. des sämmtlichen dortigen Privateigenthums, verstanden werden. Ja und der Eindruck, daß diese Auffassung die nächstliegende und natürlichste sei, wird wenigstens beim Referenten selbst dadurch nicht verwischt, daß unmittelbar die theilweise schon oben angedeuteten Worte vorangehen *τῆς Ἀρχελάου χώρας προςνεμηθείσης τῇ Συρίᾳ* (nachdem das Land des Arch. zu Syrien geschlagen worden). Sollte nemlich je das *τὰ ἐν Συρίᾳ* eine Rückbeziehung auf diese vorausgehenden Worte haben, so müßte es bedeuten „die Besitzungen des Archelaus in Syrien"; allein dann dürfte nach unserer Meinung für's erste der Beisatz *„Ἀρχελάου"* ebensowenig fehlen als beim unmittelbar folgenden *καὶ τὸν Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἶκον*; es müßte dieser Genetiv, falls Josephus überhaupt gemeinverständlich sprechen wollte, statt erst bei *οἶκον*, schon bei *τὰ* stehen. Für's zweite konnte doch wohl Josephus die Besitzungen des Archelaus nicht als *τὰ ἐν Σ* bezeichnen: denn solange sie wirklich Besitzungen des Archelaus waren, hatten sie nichts zu schaffen mit Syrien, ja auch nach ihrer Annexion an Syrien, falls etwa mit Rücksicht auf diese allerdings inzwischen erfolgte Thatsache der Ausdruck sollte gewählt

worden sein, konnte man von ihnen nicht sagen „sie liegen in Syrien, sondern blos: „sie gehören zu Syrien; und eine solche administrative Zugehörigkeit konnte Josephus doch wohl nicht mit dem lokalen ἐν ausdrücken, sondern hätte wohl gesagt τὰ τῇ Συρίᾳ προςνεμηθέντα oder προςτεθέντα oder προςήκοντα. Dagegen τὰ ἐν Σ. kann nach der Ansicht des Referenten nichts anderes heißen als „das in Syrien Befindliche." Halten wir demnach die Zumpt'sche Auffassung, wornach hier von einer Abschätzung ganz Syriens die Rede sein soll, für eine nichts weniger als unbegründete, so werden wir darin noch bestärkt durch die von Josephus im folgenden Kapitel (Antiqq. 18, 1, 1) gebrauchten Wendungen. Er sagt nemlich dort von demselben Quirinius: ἐπὶ Συρίας παρῆν ... τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος. Würde Josephus beidemal blos von einer Schatzung in Judäa sprechen, so wäre hier Συρία wie oben τὰ ἐν Συρίᾳ wieder nur ein ungenauer Ausdruck für Ἰουδαία. Was berechtigte oder veranlaßte ihn dann aber, zweimal nacheinander diesen undeutlichen, mißverständlichen Ausdruck zu gebrauchen? Etwa die erfolgte Inkorporation (Judäa's) in Syrien? Aber durch diese wurde doch Judäa nicht identisch mit Syrien; ja es verlor weder seinen Namen, noch seine administrative Selbstständigkeit, sondern nahm vielmehr auch fortan eine Sonderstellung neben Syrien ein unter einem eigenen nicht vom Statthalter Syriens, sondern vom Kaiser abgeschickten und mit dem (jus gladii) Recht über Leben und Tod ausgestatteten Prokurator ein, wie ja auch Josephus selbst gleich im nächsten Satz einen solchen in der Person des Caponius anführt und ihm τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίαν beilegt. Also konnte Josephus nicht Συρία statt Ἰουδαία sagen und

ebensowenig τὰ ἐν Σ. statt τὰ εν Ἰουδαιᾳ, welch' letzteres man an obiger Stelle A. 17 annehmen müßte. Aber noch ein anderer Umstand scheint uns sehr beachtenswerth. Unmittelbar nach der kurzen Zwischenbemerkung über Coponius spricht Josephus wirklich ganz speziell von einer in Juda durch Quirinius vorgenommenen Schatzung (*Παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ιουδαίων προςϑήκην τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενος αὐτῶν τὰς οὐσίας*). Wollte nun Josephus auch schon an der vorher angeführten Stelle *ἐπὶ Συρίας παρῆν* etc. blos von einer Schatzung in Judäa sprechen, wie er dies in der soeben erwähnten wirklich thut, so würde er ja in der letzteren ganz dasselbe (resp. zum drittenmal) nochmals sagen, was er unmittelbar vorher gesagt und schon am Schluß des vorigen Kapitels angedeutet hat (A. 170 ꝛc.); allein eine so krasse Tautologie, namentlich in zwei fast unmittelbar aufeinander folgenden, nur durch die ganz kurze Bemerkung über Coponius unterbrochenen Sätzen bei Josephus anzunehmen, ist doch sehr bedenklich. Dagegen wird die Tautologie gehoben und ein befriedigender Fortschritt der Erzählung hergestellt, wenn man in den zwei ersten Stellen (*ἀποτ. τὰ ἐν Σ.* und *ἐπὶ Σ. παρῆν* etc.) eine Schatzung in dem ganzen (übrigen) Syrien und in der letztgenannten speziell eine Schatzung in der Prokuratie Judäa erwähnt findet, wie Zumpt p. 190 und 191 thut. Selbstverständlich darf man uns dabei nicht entgegenhalten, daß auch nach unserer Ansicht noch eine Tautologie bestehen bleibe, nemlich in den zwei ersten Stellen, welche beide eine Erwähnung der Schatzung ganz Syriens enthalten sollen. Denn diese beiden Stellen stehen ja nicht im gleichen Kapitel, sondern die eine am Schluß des 17ten, die andere am Anfang des 18ten Buchs, und

enthält die eine nur eine Andeutung des Thema's, welches dann in der anderen ausgeführt wird. Also auch hier ein Fortschritt in der Darstellung. Was aber die letztere Stelle betrifft, *εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Σ. γενομένην*, so darf man sie freilich nicht ohne Weiteres mit Zumpt p. 191 so übersetzen: „Quirinius sei nach dem Lande der Juden gekommen"; denn Josephus sagt nun einmal nicht *εἰς τὴν Ἰουδαίαν*, und diese Leseart, welche Zumpt früher rezipiren wollte, scheint ohne alle handschriftliche Gewähr zu sein, wird wenigstens von Bekker auch nicht unter den Varianten angeführt. Ebensowenig darf man, wie auch Aberle (Quartalschrift 1865 p. 107) bemerkte, *τὴν Ἰουδαίων* ohne Weiteres als gleichbedeutend mit *τὴν Ἰουδαίαν* fassen; denn wenn Josephus einfach den Begriff „Judenland" hätte ausdrücken wollen, so hätte er sicherlich wie überall so auch hier den gewöhnlichen Ausdruck *Ἰουδαία* gewählt, dagegen zu dem umschreibenden Ausdruck *ἡ Ἰουδαίων* hätte er gerade hier am allerwenigsten gegriffen, wo derselbe von seinen Lesern voraussichtlich mit dem folgenden *προσθήκην* verbunden werden mußte, was das nächstliegende und natürlichste ist. Was bedeutet aber dann die ganze Phrase? *προσθήκη* hat überall ausschließlich die passive Bedeutung „das Dazugeschlagene der Zuwachs, das Annex, der Bestandtheil", so auch bei Josephus z. B. 17, 11, 4 (*πόλεις ἃς προσθήκην Συρίας ποιεῖται.* Diese Bedeutung hat es denn auch hier, worauf schon der dabeistehende Genetiv *τῆς Συρίας* hinweist. Der andere Genetiv *Ἰουδαίων* wird als Genetiv des Inhalts zu fassen und demnach das Ganze so zu übersetzen sein: „(Quirinius erschien) in dem aus Juden bestehenden Zuwachs (Annex) Syriens." Somit enthält der Satz aller-

dings das was Z. darin findet, nemlich die Nachricht von dem Erscheinen des Quir. im Judenland, aber er enthält zugleich auch eine nochmalige Andeutung über die damalige politische Stellung des Landes als Annex von Syrien, welche eben dem Quir. als censitor Syriae Anlaß gab, seine Function auch auf dieses Land auszudehnen. Zur nochmaligen Hervorhebung dieses Umstandes aber konnte sich Josephus dadurch veranlaßt fühlen, daß er unmittelbar vorher bei Erwähnung des Coponius mehr die Sonderstellung Judäas gegenüber von Syrien hervorgehoben hatte. Andererseits scheint uns eben der Hinblick auf diese Sonderstellung Judäas den Schlüssel zu bieten zur Lösung des scheinbaren Widerspuchs zwischen der Zumpt'schen Auffassung und der schon oben erwähnten Angabe des Josephus B. J. 7, 8, 1: *ὅτε Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν τιμητὴς ἐπέμφθη*. So gut nemlich Josephus an der oben erwähnten Stelle im Hinblick auf Judäas Sonderstellung sich veranlaßt sah, neben der Ankunft des Quir. in Syrien auch noch die in Judäa speziell zu erwähnen (und so gut er aus demselben Grunde Ant. 18, 2, 1 die Operation mit den *χρήματα Ἀρχελάου* einerseits und die *ἀποτιμήσεις* andererseits auch formell streng auseinanderhält) ebensogut konnte er B. J. 7, 8, 1 die Schatzung Judäas als einen für sich bestehenden Act anführen, ohne die gleichzeitig in ganz Syrien stattgefundene miterwähnen zu müssen, umsomehr als an jener Stelle bloß die Schatzung Judäas für ihn Interesse hatte, weil er dort den durch sie (und durch sie allein) veranlaßten Judenaufstand erzählt. Die Schatzung Judäas war abgesehen von der administrativen Sonderstellung des Landes auch schon wegen der socialen und nationalen Besonderheiten derselben sicherlich ein von

der Schatzung des übrigen Syriens verschiedener Act und es kann daher auch bei der (von Aberle Q.Schr. 1865 p. 117 in ähnlichem Zusammenhang hervorgehobenen) Pünktlichkeit der Römer in Rechtssachen die Annahme, welche obige Stelle des Josephus B. J. 7, 8, 1 nahe zu legen scheint, daß nemlich Quir. für die Vornahme der Schatzung (auch) in Judäa noch eine besondere Mission und Vollmacht erhalten, wohl keinem Anstand unterliegen.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Zur Erklärung von 1. Cor. 15, 29.

Zum Zweck einer richtigen Erklärung dieser *vielbesprochenen* Stelle dürfte vor allem eine allseitige Beachtung des Zusammenhangs nothwendig sein. — Der Apostel erinnert V. 12 die Korinther an seine Predigt von der Auferstehung Christi und fragt dann, wie denn — angesichts der über jeden Zweifel erhabenen Thatsache der Auferstehung Christi — einige unter ihnen behaupten können, es gebe (überhaupt) keine Auferstehung der Todten. Dann fährt er V. 13 weiter: Wenn es (überhaupt) keine Auferstehung gäbe, dann wäre auch Christus, der ja wirklich gestorben war (V. 3), nicht auferstanden, und daraus würde für die Apostel sowohl als für die Gläubigen folgen, daß sie eine vergebliche Hoffnung auf Christus setzen (V. 14—19). V. 20—28 entgegnet der Apostel: Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, und als der zweite Adam hat er nicht nur für seine Person, sondern für das ganze Menschengeschlecht und insbesondere (V. 23) für die, welche

ihm im Glauben angehören, den Tod überwunden, und diese seine todüberwindende, erlösende Thätigkeit setzt er fort bis an das Ende der Welt, wo als der letzte Feind der Tod als solcher vernichtet wird.

Mit V. 28 ist die Argumentation des Apostels über die Wahrheit der Auferstehung der Todten als abgeschlossen zu betrachten: den Zweifel an der Möglichkeit derselben hat er durch den Hinweis auf das unleugbare Faktum der Auferstehung Christi zurückgewiesen, die Wirklichkeit der Auferstehung der Todten aber — in der Ausdehnung auf das ganze Menschengeschlecht und insbesondere auf die in Christo Entschlafenen (cfr. I Theff. 4, 15) — hat er als im eigentlichen Wesen der messianischen Thätigkeit Christi begründet nachgewiesen. Bevor nun der Apostel auf die Auseinandersetzung über die Art und Weise (V. 35 ff.), wie man sich die Auferstehung der Todten vorzustellen habe, übergeht, weist er die Korinther nochmals kurz (V. 29—32) darauf hin, daß die Annahme der Taufe von Seite der Gläubigen, wie die Uebernahme so vieler Mühen und Leiden der Apostel nur einen Sinn habe unter der Voraussetzung der Wahrheit der Lehre von der Auferstehung der Todten, worauf mit einigen Worten der Ermahnung (V. 33 u. 34) dieser Passus abgeschlossen wird.

Im Zusammenhang aufgefaßt dürfte also V. 29 auf folgende Weise zu erklären sein: Was werden denn sonst (sc. wenn das nicht richtig ist, was ich soeben (V. 20—28) von der erlösenden Thätigkeit Christi namentlich mit Bezug auf die ihm im Glauben Angehörenden gesagt habe) diejenigen gewinnen, welche sich wegen der Todten (i. e. um zu den Todten zu gehören, — zu den Todten nämlich, welchen der Glaube an Christus eine selige Auferstehung

garantirt) taufen lassen? Wenn Todte überhaupt nicht auferstehen, warum lassen sie sich auch wegen derselben taufen? (i. e. wenn es *überhaupt* keine Auferstehung der Todten gibt, dann haben *auch die auf Christus Getauften* keine Hoffnung auf eine Auferstehung).

Zur Rechtfertigung der vorstehenden Erklärung sind folgende Bemerkungen beizufügen;

Den causalen Zusammenhang des V. 29 mit dem Vorhergehenden deutet schon das an der Spitze stehende ἐπεὶ (= denn, denn sonst, alioquin) an.

ποιεῖν in der Bedeutung „auswirken, erreichen, gewinnen" zu nehmen, ist schon an sich nichts Ungewöhnliches. Daß es aber hier in dieser Bedeutung genommen werden *muß*, geht aus dem Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden und dem unmittelbar Nachfolgenden hervor. Offenbar weist V. 29 auf das in V. 13—19 Gesagte zurück. Dort spricht der Apostel von den bedenklichen Consequenzen, die sich *für die Apostel wie für die Gläubigen* überhaupt ergeben würden, wenn die Leugner der Auferstehungslehre Recht hätten. An diese Consequenzen — soweit sie die *Gläubigen* treffen — erinnert der Apostel in V. 29, und sofern sie sich auf die *Apostel* erstrecken in V. 30—32, wo das *τί μοι τὸ ὄφελος* zeigt, daß ποιεῖν in keiner andern Bedeutung als „gewinnen" genommen werden darf. Die Frage τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζ. findet ihre Antwort in κενὴ ἡ πίστις ὑμῶν V. 14 (vgl. V. 17 u. 18), wie die Antwort auf die Frage τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν — κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν desselben V. 14 (vgl. V. 15) enthalten ist.

βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν heißt: sich taufen lassen wegen der Todten, um der Todten willen i. e. wegen

der Hoffnung auf die Auferstehung, zu welcher vor allem die in Christo Gestorbenen (V. 23) berechtigt sind. Für diese Auffassung spricht:

1) der Artikel in *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*. Denn während *νεκροί* von V. 12 an wiederholt (vgl. V. 12. 13. 15. 16. 17. 20. 21. 32) ohne Artikel vorkommt, weil es überall = Todte überhaupt bedeutet, steht allein in V. 29 der Artikel dabei, eben weil hier nicht an Toete überhaupt zu denken ist, — was auch aus dem unmittelbar folgenden *εἰ ὅλως νεκροὶ* zu ersehen ist, — sondern an eine bestimmte Klasse von Todten, nämlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, an die in Christo Verstorbenen. Das *οἱ νεκροί* ist hier = *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* V. 18 (vgl. V. 23 u. 52. Denn nach dem ganzen Zusammenhang hat der Apostel bei seiner Beweisführung weniger die allgemeine Auferstehung von den Todten, als vor allem die Auferstehung der Christen im Auge.

2) Das Futurum in *ποιήσουσιν*. Die *οἱ βαπτιζ.* suchen etwas zu gewinnen in der Zukunft, und zwar, wie aus dem Gegensatz *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* V. 19 erhellt, erst nach dem Tode. Daß sie aber diesen Gewinn in eigenem und nicht in fremdem Interesse erstreben, ergibt sich deutlich aus dem Zusammenhang der Stelle:

a) mit V. 19. Hier spricht der Apostel den Gedanken aus: wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, dann sind wir Christen die bemitleidenswerthesten von allen Menschen, und zwar in unserm eigenen Interesse, weil wir in diesem Leben auf Christus eine eitle Hoffnung gesetzt haben, statt nach dem Grundsatz *φάγωμεν καὶ πίωμεν* (V. 32) uns dieses Leben möglichst genußreich zu machen.

b) mit V. 30—32. Darnach übernimmt der Apostel im Dienste Christi Strapazen, weil er für sich selbst daraus einen Gewinn zu ziehen hofft, τί μοι τὸ ὄφελος. — Ebenso erwarten auch diejenigen, welche sich wegen der Todten taufen lassen, für sich selbst einen Nutzen. Und worin soll dieser Nutzen bestehen? Darin, daß die οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (V. 23) von den Todten auferstehen und dann für ihre in diesem Leben übernommenen Mühen und Entbehrungen reichlichen Lohn empfangen (vgl. V. 58).

Also — wegen der Hoffnungen, die sich für den Christen an die Auferstehung der Todten knüpfen, läßt man sich taufen. Eben diesen Gedanken wollte der Apostel ausdrücken mit βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, und es steht hier dieser Ausdruck für βαπτιζ. ὑπὲρ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν. Diese kurze Ausdrucksweise konnte sich hier der Apostel um so eher erlauben, als er, wo immer er in dem in Rede stehenden Passus von νεκροί gesprochen, überall deren ἀνάστασις im Auge hatte, und der ganze Zusammenhang die richtige Deutung des fraglichen Ausdrucks von selbst an die Hand gibt.

Zum Schluß bemerke ich noch, daß nach der gegebenen Erklärung der Stelle die βαπτιζ. ὑπὲρ τῶν νεκρῶν durch Uebernahme der Taufe denselben Zweck zu erreichen suchen, zu welchem sich die Täuflinge heute noch bekennen, wenn sie, wie der Tauf-Ritus ausweist, von der Kirche die fides und durch diese die vita aeterna begehren.

Rottenburg. Dompräbendar D. Ilg.

Inhaltsverzeichniß

des

siebenundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche. Kober.	3
Das Wesen der Gelübdesolennität. Dritter Artikel. Schönen.	79
Die Zeit der 70 Jahrwochen Daniels. Neteler.	133
Homiletische Studien. Linsenmann.	179
Zins und Wucher im christlichen Alterthum. Funk.	214
Das Wesen der Gelübdesolennität. Schönen.	230
Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche. Kober.	355
Johannes Chrysostomus und der Hof von Constantinopel. Funk.	449
Abhandlungen über verschiedene Notizen der Bücher Esra, Nehemia und Esther. Neteler.	481
Ursprung und älteste Wohnsitze der Hebräer. Himpel.	539
Ueber den Proceß und die Unterwerfung Meister Eckharts	578

II. Recensionen.

Baunard, Geschichte des h. Ambrosius; Böhringer, Athanasius und Arius. Funk.	144
Baudissin, Jahve et Moloch. Himpel.	156
Danko, Divi Hieronymi Stridon. Reinke.	161
Katzenberger, Das aprioriſche und ideale Moment in der Wissenschaft. Storz.	164

Digitized by Google

Seite
Kämpf, Die Grabschrift Eschmunazars. Himpel. . . . 293
Kaulich, System der Metaphysik. Zukrigl. 298
Nordhof, Der Holz- und Steinbau Westfalens. Fechtrup. 314
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Funk. 321
Stokbauer, Der christliche Kirchenbau. Funk. 326
Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum. Funk. 330
Roth, Die Zeit des letzten Abendmahls. Aberle. . . . 341
Zschokke, Das Buch Job. . . } Himpel. 513
Hitzig, Das Buch Hiob. . . . }
Zschokke, Historia sacra. . }
Hefele, Conciliengeschichte. Peters. 530
Overbek, Studien zur Geschichte der alten Kirche. Funk. 604
Michelsen, Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Funk. 609
Otto, Johann Cochläus der Humanist. Funk. 611
Laemmer, Meletematum Romanorum Mantissa. Dittrich. 612
Rosenkranz, Die Prinzipien der Theologie. Hayd. . . 628
Mey, Vollständige Katechesen. . . . . } Erasimy. . . 645
Mey, Meßbüchlein. . . . . }
Mey, Schusters biblische Geschichte. . }
Strack, Hosea et Joel. Himpel. 655
Eichthal, La sortie d'Egypte. Himpel. 656
Brugsch-Bey, L'exode et les monuments Egyptiens. Himpel. 656
Zumpt, Das Geburtsjahr Christi. Hehle. 666

Miscelle.

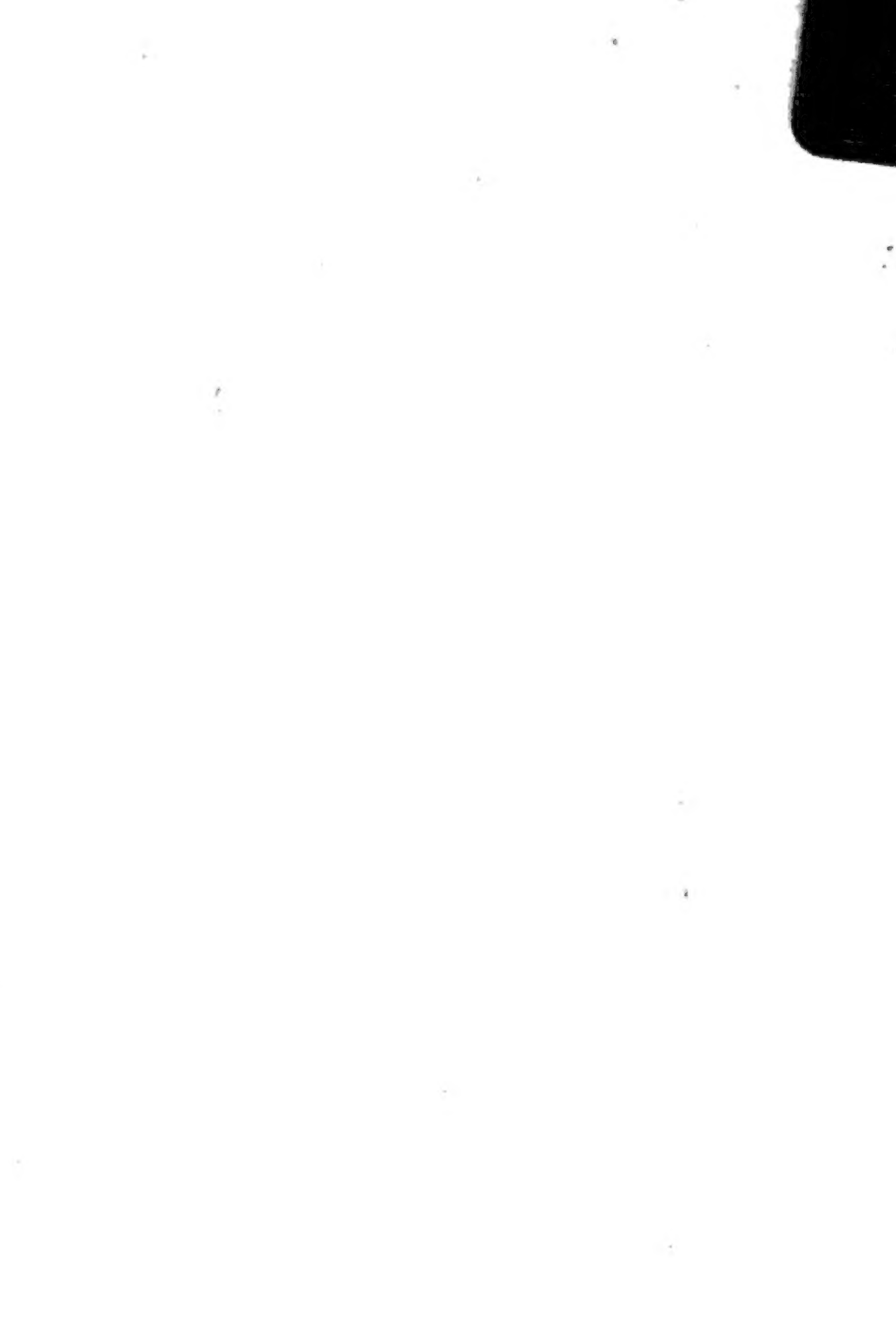
Zur Erklärung von 1. Cor. 15, 29. Ilg. 684

III. Literarischer Anzeiger.

Am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google

III. [illegible]



Digitized by Google

Digitized by Google